

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Dois olhares sobre a alteridade:
o *Outro* em *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de
Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa

MESTRADO EM LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESA
(Língua Estrangeira / Língua Segunda)

Eva Maria Afonso Moreira da Cruz Dinis

Lisboa - 2009

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Dois olhares sobre a alteridade:
o *Outro* em *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de
Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa

MESTRADO EM LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESA
(Língua Estrangeira / Língua Segunda)

Dissertação orientada por: Prof^ª. Doutora Inocência Mata

Eva Maria Afonso Moreira da Cruz Dinis

Lisboa - 2009

Resumo

Num mundo hoje em dia marcado pela globalização, estudos culturais sobre a diferença e sobre a alteridade, torna-se necessário considerar também o papel da literatura na produção e recriação de personagens com identidades mutáveis, que podem ser alvo de novos vieses interpretativos.

Esta dissertação foca as obras *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa, e o modo como as personagens principais destas obras, ambas versões diferentes de um Eu que é também um Outro, participam em diferentes contextos culturais e o modo como as suas identidades são mutáveis e adaptáveis.

Para tal, foram utilizados como enquadramento teórico os campos dos estudos culturais, estudos literários e de bases comparatistas, e estudos socioculturais, bem como obras que focam os campos teóricos da diferença, alteridade e identidade.

Uma análise teórica, baseada em observações de bases culturais, aponta para o carácter transformacional das identidades culturais dos indivíduos quando colocadas em contacto com o Outro.

Abstract

In a world clearly marked by globalisation, the importance of cultural studies, as well as studies on difference and alterity, becomes ever-increasing. As literature represents reality, it is also important to bear in mind how fictional characters can be produced, reproduced and recreated bearing in mind how the mutability inherent to characters' personalities lends the possibility of new interpretations.

Focusing on the works of Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*, and José Eduardo Agualusa, *Nação Crioula*, this work will present how the two characters relate to their cultural surroundings and also to each other. This will show how their identities, being dynamic, are continually changing and growing into new, more adaptable, versions of the Self; this change can only happen when the Self and its own preconceived ideas are faced with the Other.

In order to do so, the majority of texts read were in the fields of cultural studies, literary and comparison studies, and socio-cultural studies, as well as some specific works focused on difference, otherness and identity.

As a theoretical analysis based on cultural studies, this work points to the way an individual's cultural identity are inherently transformational when the Self meets the Other.

Palavras-chave: identidade; diferença; alteridade; hipertexto

Keywords: identity; difference; alterity; otherness; hypertext

Índice

Abstract / Resumo

1. Introdução.....	1
2. Enquadramento teórico.....	4
2.1. Definição dos campos teóricos em estudo.....	4
2.2. Parâmetros da multiculturalidade.....	5
2.3. Diferença e alteridade.....	12
2.4. O Lugar da literatura nos estudos culturais.....	21
3. <i>A Correspondência de Fradique Mendes</i> , de Eça de Queirós, e <i>Nação Crioula</i> , de José Eduardo Agualusa: um diálogo extemporâneo?.....	32
3.1. A questão genonómica.....	32
3.2. Os contextos e registos culturais dos dois Fradiques.....	42
3.3. Públicos-alvo das obras: que intencionalidade e recepção?.....	49
3.4. As várias modalidades de alteridade em <i>A Correspondência de Fradique Mendes</i> e <i>Nação Crioula</i>	55
3.5. O <i>Outro</i> em <i>A Correspondência de Fradique Mendes</i>	60
3.5.1. Fradique Mendes visto por um <i>Outro</i>	60
3.5.2. Fradique Mendes, ele mesmo como um <i>Outro</i>	80
3.6. O <i>Outro</i> em <i>Nação Crioula</i>	98
3.6.1. Um novo Fradique Mendes – a etapa brasileira.....	115
4. O devir da aceitação da diferença e do <i>Outro</i>	130
5. Conclusão.....	136
5. Bibliografia.....	138

1. Introdução

Num mundo marcado pela dinâmica da globalização, duas marcas se tornam características: por um lado, cada vez mais se consideram as especificidades; por outro, os estudos culturais (sobre a identidade, a diversidade e a diferença) convocam, para as suas teorizações, outras realidades, ficcionais até, permitindo que a releitura de certas obras abram novos trilhos que, não desconsiderando a sua condição literária, apontam para outros vieses interpretativos.

Sendo necessário providenciar os contextos culturais em que as obras de ficção literária se inserem, do ponto de vista do *local da cultura*, o local físico e psicológico de origem não só da história como do discurso e experiências do próprio autor, é também necessário providenciar um enquadramento conceptual de acordo com as novas revisões históricas que permitem novas leituras do cânone histórico-literário. Como tal, o imperialismo e colonialismo europeus do século XIX podem ser revistos como impulsionadores do que hoje é o multiculturalismo encetado por essas primeiras conjunturas de globalização, na medida em que forçaram o contacto entre nações. É traçado portanto um caminho de descoberta do *Eu* e do *Outro* por parte do sujeito literário através da História, tendo em conta as diferentes relações e dinâmicas interculturais que se verificam nos diferentes momentos históricos, numa consciencialização cultural que permita o desenvolvimento de políticas humanistas e de defesa dos direitos humanos, nomeadamente no que diz respeito ao direito à diferença, à diversidade e à afirmação de identidades culturais.

Sendo a *identidade* uma categoria em permanente transformação conceptual quer do ponto de vista teórico quer também no que concerne o desenvolvimento real da personalidade e as transformações permanentes do sujeito face a interferências várias, é

necessário definir, do ponto de vista dos estudos culturais, o que significa ter uma, ou várias, identidades. A problematização da formação das identidades depende, portanto, do contacto contínuo com o Outro, dos condicionalismos das experiências, contextos e vivências. Como tal, é fulcral também o papel da *alteridade* para a formação destas identidades, sendo que os sujeitos se constroem, desconstroem e se reconstroem pela sua diferença com o Outro.

Se a literatura é, por excelência, um veículo de representação e transmissão da cultura, na relação entre os universos ficcionais configurados nas narrativas de Eça de Queirós em *A Correspondência de Fradique Mendes* e José Eduardo Agualusa em *Nação Crioula* evidencia-se a necessidade de proceder a um processo de releitura e reescrita da História para reconfigurar significações que o contexto social do século XIX tenha deixado nesta obra da ficção queirosiana – nomeadamente no que diz respeito a uma diferente construção do Eu em relação às várias culturas com as quais contacta, e, também, a diferente visão do Outro, reescrita num contexto pós-colonial.

Na medida em que *Nação Croula* procura resgatar o momento de incipiência de uma cultura forjada nos séculos do eurocentrismo, Agualusa tece uma história na qual o destino da sua civilização está intimamente ligado às relações interpessoais das suas populações quer autóctones quer ocupadoras, uma vez que a obra foca não só as populações angolanas como também portuguesas e mesmo brasileiras. Deste modo, inserindo esta obra no âmbito das literaturas pós-coloniais, torna-se desafiante expor as camadas teóricas que a tornam tão fulcral no desenrolar da afirmação de uma identidade entendida como relacional, dependente da consciência que os sujeitos têm de si mesmos, dos outros e das relações de alteridade. Para tal, Agualusa procura retratar nesta obra de ficção, do ponto de vista de uma figura pretensamente eurocêntrica e dogmática, como pode ser entendida a do Fradique Mendes queirosiano, o papel do Outro na destruição de

um sujeito uno e estável e na construção e reconstrução de identidades fragmentadas e múltiplas. Assim, é dada especial importância aos aspectos culturais que são assimilados por esta personagem, Fradique Mendes. Por outro lado, este confronto leva não só à recriação da identidade do Eu, como também às possíveis considerações que este tecerá em relação à identidade do Outro, ou seja, ao reconhecimento da diferença, levando-o a questionar valores, estereótipos e imagens idealizadas.

Proponho-me estudar a visão de ambos os Fradiques das duas obras na perspectiva da diferença, através de um exercício de comparação cultural. Tendo em conta que ambos os protagonistas se relacionam, à sua maneira, com a diferença, o trabalho intentará questionar o que significa ser *Outro* tanto no universo queirosiano, marcado pela rigidez da estratificação social, como na sociedade colonial retratada por José Eduardo Agualusa, quer do ponto de vista do *Eu* como *Outro*, como o do *Outro* exterior.

Para tal, será efectuado um estudo de bases comparatistas em que os dois Fradiques são colocados face a face, como personagens com perfis diferenciados, quer do ponto de vista cultural, como das experiências e vivências que têm, bem ainda como da forma como reagem ao Outro. Neste contexto, o enquadramento teórico terá em conta o *local da cultura* e estudos da diferença e do Outro, tendo sempre em especial atenção as conjunturas específicas em que se manifesta a alteridade, num processo em que é privilegiado o devir da identidade enquanto conceito relacional e em permanente mutação.

2. Enquadramento teórico

2.1. Definição dos campos teóricos em estudo

Tendo em conta a multiplicidade de teorias sobre a identidade consoante as várias disciplinas, e dada a dimensão restrita do estudo a que me proponho, foi imperioso restringir o enquadramento teórico ao dos estudos culturais (neles incluindo os estudos literários), embora fosse desafiante poder considerar contribuições teóricas do campo filosófico e psicológico ou até psiquiátrico.

Neste contexto, foi do multiculturalismo, estudos culturais sobre a diferença e identidade, bem como estudos literários de bases comparatistas que deram o suporte teórico a este estudo. No entanto, não foi privilegiado qualquer modelo de análise em detrimento de outros. Com efeito, foi possível cruzar referências teóricas de diferentes disciplinas; é assim que nos socorremos para o enquadramento teórico tanto das obras de Homi K. Bhabha como de Mikhail Bakhtin, Ricardo Reis, Gerard Genette, Tzvetan Todorov, Michel Wieviorka ou Dell Hymes.

Pela quantidade de citações necessárias, as obras *A Correspondência de Fradique Mendes* e *Nação Crioula* serão abreviadas para ACFM e NC, respectivamente, quando necessário.

2.2. Parâmetros da multiculturalidade

Uma vez que em análise se encontra a questão da relação entre o Eu e o Outro num contexto finissecular da cultura portuguesa no século XIX e africana no século XIX e XX (no caso específico, de Angola, então colónia portuguesa), é necessário enquadrar historicamente o contexto político-ideológico (do imperialismo e colonialismo) no qual se insere a obra de Eça de Queirós, que, embora apenas de modo periférico tenha inscrita alguma retórica imperialista, se insere numa época histórica em que o colonialismo português se encontrava em franco instalação das suas estruturas ideológicas em África.

Após Portugal ter perdido como colónia o Brasil, no qual se situava o apogeu da visão da alteridade do português em relação ao Outro, foi necessário apontar o foco das ambições coloniais para outros territórios. Se o Brasil era o culminar de todas as ambições territoriais e culturais da expansão portuguesa, após a perda daquele território do Continente Novo estas representações foram projectadas em África¹. No entanto, África nunca foi o desconhecido personificado, do modo como o foi o Brasil; na época dos Descobrimentos o Continente Novo continha o conceito de possibilidade infinita, incluindo a representação positiva de um Outro que existia apenas ainda na imaginação do europeu. Nele se realizava toda uma vasta gama de possibilidades civilizacionais e culturais e do acme das ambições imperialistas que se começavam a fazer sentir, uma vez que o Outro não existia como entidade de direito próprio, mas sim apenas como representação criada na projecção do Eu europeu, como é o caso do orientalismo ou do luso-tropicalismo, o fascínio pelo “exótico”², o diferente não pelos seus próprios méritos, mas sim representado pelos referentes ideológicos do observador.

¹ Phillip Rothwell, “Mirroring imperial endings”, p. 487

² Todorov, *Nous et les Autres*, sobre o exotismo: “Idéalement, l’exotisme est un relativisme au même titre que le nationalisme, mais de façon symétriquement opposée: dans les deux cas, ce qu’on valorise n’est

A expansão europeia, com a designação eurocêntrica de Descobrimentos, foi portanto o primeiro passo no sentido da globalização como se entende segundo um ponto de vista contemporâneo, embora o tenha sido com intenções diametralmente opostas ao que se pretende que seja a globalização nos dias de hoje. O contexto histórico e cultural de uma ideologia abertamente colonial levava a uma demanda na qual o objectivo era levar as civilizações e culturas europeias aos “selvagens” de outros territórios, forçando sobre eles uma moral, uma religião, uma língua, modos de vida diferentes. Não havia qualquer identificação do Outro com base nas suas especificidades culturais e étnicas; pelo contrário, o que se procurava era tornar o Outro o mais semelhante possível ao Eu, de modo a homogeneizar as civilizações de acordo com uma hierarquia cultural falaciosa. De acordo com Boaventura de Sousa Santos, esta primeira etapa da globalização hegemónica³ é vista hoje como preconceituosa e mesmo racista, uma vez que aniquila as especificidades culturais dos povos então considerados bárbaros, que eram assimilados e tornados súbditos de reinos e civilizações que lhes eram desconhecidos. A cultura do Outro, sendo vista de modo negativo ou mesmo inexistente, não era considerada como tendo qualquer significância a ser mantida viva, pelo que se considerava justificada a posição ideológica que sustentava o colonialismo como legítima demanda cultural e civilizacional dos modos de ser europeus. O racismo inerente a esta posição torna-se então a consequência natural desta ideologia, uma vez que coloca em escalas hierárquicas elementos que, não sendo quantificáveis, não deveriam poder ser escalados de acordo com o que é “mais” ou “menos” culto, numa tabela de culturas mais ou menos valorizadas. Esta questão do diferente levou a uma inferiorização das culturas que se encontravam submetidas ao poder das potências coloniais. As doutrinas racistas e racialistas surgem de postulados de teor universalista,

pas un contenu stable, mais un pays et une culture définis exclusivement par leur rapport avec l’observateur.”, p. 297

³ Boaventura de Sousa Santos, *Reconhecer para Libertar*, p.7

que formam julgamentos de valor em relação à cultura do Outro em relação à do Eu, que, considerando-se a si mesmo a norma, evidencia a diferença cultural de modo a negativizá-la e polarizá-la, determinando que as características físicas, morais e culturais delimitam a existência de diferentes raças⁴; por sua vez, o racismo está também ligado à noção de nacionalismo, que, em contextos coloniais, ao hierarquizar as culturas, justifica a universalidade dos valores da cultura colonial.

É, pois, inegável que a globalização dos séculos anteriores, entendida estritamente como a possibilidade de contactos entre vários povos e culturas, teve efeitos negativos de aniquilação identitária cultural e, conseqüentemente, étnica, levando à fragmentação e desintegração nacional⁵.

Como refere Boaventura de Sousa Santos, “o racismo e o multiculturalismo são ambos produtos da globalização”⁶. Esta, tendo sido inevitável no contexto da expansão colonial, e tendo deixado sequelas extremamente negativas nos povos subjugados, vê-se hoje investida de outros sentidos que se tornam necessários para transformar a globalização num mundo cujos povos e culturas estão hoje interligados de modo positivo. Neste contexto surge o conceito de multiculturalismo, “visto como o instrumento de luta para combater os legados do racismo”⁷. As tendências multiculturalistas entendem que a globalização tem também como consequência colocar em contacto várias culturas, cujas relações podem ser hoje em dia de convivência e não de luta por soberania, com políticas de integração social.

As políticas humanistas pós-coloniais e os desenvolvimentos no que diz respeito aos Direitos Internacionais e Humanos levam a que, hoje, haja uma consciencialização

⁴ Todorov, *Nous et les Autres*, p.114-116

⁵ Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, *O Jogo das Diferenças*, p. 14

⁶ Boaventura de Sousa Santos, *ob. cit.*, p. 5

⁷ Idem, *ibidem*, p.5

étnica e cultural⁸ que possibilita uma subversão das ideologias racistas em contraponto às novas noções do direito à diversidade. É compreensível portanto que, conseqüente a esta eliminação de identidades culturais, sobrevenha um sentimento de revolta por parte dos povos lesados, que exercem portanto o direito à afirmação das suas diferenças como marcas identitárias. Sousa Santos classifica esta lógica de luta como “globalização contra-hegemónica, ou seja, as iniciativas locais-globais de grupos sociais subalternos e dominados no sentido de resistir à opressão, à descaracterização e à marginalização produzidas pela globalização hegemónica.”⁹, ou o direito à autodeterminação, que desafia a universalidade dos valores ocidentais que foram impostos a estes povos. Tendo em especial atenção a resistência da globalização contra-hegemónica em relação à questão do poder¹⁰, é necessário não esquecer que as reivindicações culturais de diversidade estão indissoluvelmente ligadas aos movimentos cíclicos de lutas pela soberania. Neste direito à autodeterminação insere-se também o direito à diferença, ou seja, às especificidades culturais e étnicas, mas também individuais.

A globalização, tendo sido forçada sobre todas as civilizações a uma escala mundial, vê-se assim revestida de outros possíveis significados tendo em conta que os contextos culturais se alteraram concomitantemente. E pode ser vista de um modo mais positivo, ou, pelo menos, permitindo que haja contraposições ao universalismo que lhe poderia ser inerente se não contestado. Especialmente no que toca a culturas que foram vítimas de opressão colonial e desigualdade, o direito à autodeterminação manifesta-se no já referido direito à diferença, mas também no que diz respeito à possibilidade de desenvolvimento das suas instituições políticas, religiosas, linguísticas e culturais, promovendo a integração social, combatendo a discriminação e utilizando políticas de preservação cultural na resistência à assimilação. Por conseguinte, a necessidade de

⁸ Boaventura de Sousa Santos, *ob. cit.*, p.6

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *ob. cit.*, p. 7

¹⁰ Andrea Semprini, *Multiculturalismo*, p. 135

políticas multiculturais advém da existência histórica de discriminação, preconceito e dominação cultural; os intervenientes activos são actores sociais a quem foi imposta uma “pluralidade de experiências culturais”¹¹, e que se vêem portanto na necessidade de se opor a etnocentrismos vigentes.

Neste sentido, o multiculturalismo pode ser entendido como teoria, cujo objectivo é a produção de conhecimento, sem quaisquer preconceitos etnocêntricos, para uma maior e melhor compreensão da diversidade, através da coexistência cultural e da preservação das especificidades, apesar de a globalização, na teoria e na prática, poder suscitar

dois fenómenos paradoxalmente complementares: uma homogeneização passando pela generalização do consumo e da comunicação de massa sobre a hegemonia (...), e uma fragmentação em que se crispam e reforçam particularismos identitários de toda a espécie.¹²

No entanto, se se tiver em conta o multiculturalismo como política social de inclusão como entende Michel Wieviorka, é necessário também ter em atenção o facto de estas políticas reconhecerem abertamente a diferença, o que não é admissível em todas as culturas maioritárias nas quais uma minoria pode querer reivindicar o seu direito à diferença. Levado ao extremo, o “direito à igualdade” pode sobrepor-se ao direito à diferença, obliterando as especificidades e particularismos culturais de determinadas comunidades¹³. Como tal, para o correcto funcionamento do multiculturalismo enquanto política activa, é necessário “permanecermos abertos ao

¹¹ Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, *ob. cit.*, p. 14

¹² Michel Wieviorka, *A Diferença*, p. 59

¹³ Idem, *ibidem*, p. 120

estudo cultural comparativo”¹⁴, na medida em que cada indivíduo terá o direito de seleccionar quais as identidades que pretende reivindicar como suas.

É assim introduzida também a noção de “jogo das diferenças” referido por Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva¹⁵. O vocábulo “jogo” poderia remeter para um aspecto lúdico das lutas necessárias para alcançar e manter um equilíbrio nas reivindicações dos povos oprimidos na sua busca pela autodeterminação, mas na verdade a proclamação das diferenças e, conseqüentemente, do direito às liberdades que de direito pertencem às várias culturas foram muitas vezes fruto de conflitos violentos. Jogo talvez por ser algo que tem de ser mútuo: uma posição pode avançar se outra recuar, ganhando-se e perdendo-se posições de soberania como num jogo, no avançar do reconhecimento da diversidade cultural e étnica. Assim, a globalização é algo constantemente mutável e em desenvolvimento, “uma *transformação* do mundo que conhecemos, mas é também um *estado de transição* que rompe com as nossas *formas* de conhecer o mundo em que vivemos.”¹⁶. Esta visão da globalização permite uma certa maleabilidade no que toca ao passado, o que possibilita por sua vez ao indivíduo ou às identidades colectivas “reconstruí-lo de modo a que se adeque aos nossos interesses presentes”¹⁷, utilizando não uma perspectiva de revisionismo histórico mas de releituras culturais que permitam uma endocategorização, isto é, uma definição de si próprio, não estabelecida por outros.

Neste contexto, é necessário definir também o *local da cultura*, sumamente importante para o tipo de análise proposta, uma vez que é neste que se insere não só o território, como os contextos históricos nele inscritos. É também no local da cultura que se inscrevem as identidades e, conseqüentemente, a diferença. Como já referido, se o

¹⁴ Idem, ibidem, p.119

¹⁵ Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, *ob. cit.*, p. 11

¹⁶ Homi Bhabha, *A Urgência da Teoria*, p. 28. Ênfases do autor.

¹⁷ Idem, ibidem, p.28

processo de autodeterminação de determinada comunidade cultural é dinâmico e contínuo, este é formado pela articulação de diferenças culturais, nas quais surgem “novos sinais de identidade”¹⁸, permitidas num contexto de transformações históricas das quais, por sua vez, surgem hibridismos culturais¹⁹. Surge assim o reconhecimento das diferenças culturais num contexto do “pós” – pós-colonialismo, neste caso – que aponta para o além destes contextos que o vocábulo demarca, através de uma revisão (literalmente, olhar duas vezes para o mesmo objecto), o que permite diferentes análises e diferentes pontos de vista sobre os mesmos assuntos. É assim encontrado o espaço do desenvolvimento da afirmação da diversidade enquanto processo, através da redefinição dos conceitos de “culturas nacionais homogéneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas «orgânicas» - *como o campo do comparativismo cultural*”²⁰. Só neste contexto de revolução e intervenção activa, de emancipação ideológica, é possível relativizar as culturas e encontrar *o local* no qual é permitida e facilitada a observação das diferenças culturais e estabelecer as identidades comunitárias ou individuais delas advindas, uma vez que há uma forte componente de insurreição, de reivindicação do reconhecimento total. Enquanto local histórico, o interstício no qual se dá a disjunção ideológica e a ambivalência pode levar à rearticulação de elementos de diferenciação – ou da negociação²¹ que permite gerir as formas de identificação através da produção de imagens alternativas em relação à ideologia previamente vigente. É assim criado um espaço no qual se pode desenvolver um processo dialógico em que há um Eu e um Outro, um espaço de reivindicações identitárias baseadas na diferença e na alteridade.

¹⁸ No original, “new signs of identity”, idem, *The Location of Culture*, p.1

¹⁹ Idem, ibidem, p. 2

²⁰ No original, “homogenous national cultures, the consensual or contiguous transmission of historical traditions, or ‘organic’ ethnic communities – *as the grounds of cultural comparativism*”, idem, ibidem, p. 5

²¹ Idem, ibidem, p.29

2.3. Diferença e alteridade

O processo colonial, na sua teorização e ideologia, era já suportado pela ideia de *diferença*, sendo esta hierarquizada e valorada e, quando considerada negativa, also que devia ser eliminado, pela assimilação de todas as culturas às normas ditas civilizadas: das culturas ocidentais. Sendo ultrapassado este universalismo segundo o qual era possível hierarquizar culturas e povos, o relativismo pressupõe que todas as culturas têm os seus méritos e que não é possível quantificá-los de modo a serem escalados. Não quer isto dizer que se ignorem as diferenças – antes pelo contrário, estas são enfatizadas não pelo seu lado negativo, de fragmentação, segmentação e alienação, mas enquanto mais-valias, pelo poder que têm enquanto ferramentas de afirmação identitária.

Sendo as diferenças culturais e individuais aquilo que demarca o Eu do Outro, é necessário lembrar também que estas diferenças, quando do fenómeno da autodeterminação de minorias, não deverá ser alvo da exocategorização vigente em contextos coloniais, uma vez que estas diferenças que se enfatizam nesses contextos podem ser muitas vezes manufacturadas pelo Eu que pretende demarcar a identidade do Outro através de uma perspectiva negativa. No entanto, a diferença é também um processo que resulta de um exercício de alteridade, como refere Homi K Bhabha em *The Location of Culture*: “To exist is to be called into being in relation to otherness”²². Isto por sua vez implica novas considerações:

The question of identification is never the affirmation of a pre-given identity, never a *self*-fulfilling prophecy – it is always the production of an image of identity and the transformation of the subject in assuming that image. The demand of identification –

²² Idem, ibidem, p.44

that is, to be *for* an Other – entails the representation of the subject in the differentiating order of otherness²³.

Ou seja, a alteridade do Eu só é definida na presença do Outro, e vice-versa, apesar de a representação do Outro pelo Eu não se bastar a si própria na criação das identidades, uma vez que esta seria insuficiente e deficitária, mostrando apenas uma perspectiva invariavelmente marcada pela incompreensão ou, pelo menos, por uma falta de compreensão total. Por esta razão, a identidade é uma noção ambivalente e fluída, já que está dependente de vários factores dinâmicos e é mutável na relação que estabelece com eles.

A diferença é portanto um dos elementos indispensáveis na afirmação do Eu face à alteridade; como diz Márcio Seligmann-Silva, “ser inimigo da diferença ainda implica querer aniquilar «o outro»”²⁴. O “local da diferença”²⁵ é assim o ponto em que a discussão das diferenças está aberta num diálogo intercultural. Porém, se a admissão das diferenças pode levar à autodeterminação, é necessário ter também em atenção que esta diferenciação construída sobre o binómio Eu vs o Outro pode ser desconstruída de modo a inferiorizar uma das partes visadas, podendo delimitar de modo demasiado restrito o que corresponde à identidade do Eu (e do Nós), e o que é o Outro, que pode ficar prescrito aos estatutos de representação exocategorizada.

Não querendo fazer uma exposição de todos os conceitos de *cultura* nas várias disciplinas das Ciências Sociais e Humanas, dar-se-á primazia à ideia de cultura como partilha de significados e valores culturais que são veiculados através da língua²⁶, no contexto sociológico através do qual a cultura é “aquilo que é distinto acerca do «modo de vida» de uma população, comunidade, nação ou grupo social (...), os «valores

²³ Idem, *ibidem*, p. 45

²⁴ Márcio Seligmann-Silva, *O Local da Diferença*, p. 9

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 13

²⁶ Stuart Hall, *Representation*, p. 1

partilhados» de um grupo ou de uma sociedade”²⁷. Deste ponto de vista, a cultura de um grupo está também dependente das representações que este faz de si mesmo – da sua identidade – e dos outros, que inserem ou não no seu grupo cultural, uma vez que, se o modo de interpretar o mundo de um grupo está dependente dos conceitos, imagens e ideias que partilham, estes estão inseridos em “códigos culturais”²⁸ que têm em comum. Estes códigos culturais surgem, tal como a diferença, na comparação e no contraste com os do Outro. Mas esta diferença entre opostos não deverá apenas ser baseada em polarizações binárias, uma vez que esta perspectiva será reducionista, não deixando espaço para as várias *nuances* culturais que formam um todo cultural e identitário²⁹, até porque “é a cultura de um grupo que controla o ritmo da sua evolução”.³⁰

O maniqueísmo inerente à redução a diferença do Outro a estereótipos e oposições binárias leva a que não haja um questionamento da diferença, sendo as características do Outro vistas como fixas e naturais, não havendo o diálogo com a alteridade e, consequentemente, não havendo também mutações na própria diáde identidade-alteridade do sujeito, que se refugia na suposta estabilidade dos pontos de referência estereotipados que utiliza. A proposta teórica de Stuart Hall em *Representation - Cultural Representations and Signifying Practices* propõe, portanto, que através do estabelecimento de códigos culturais semelhantes, haja uma procura de identificação numa nova semiosfera, não só através das diferenças em relação com o Outro, mas também com base nas semelhanças com um possível Nós, e, consequentemente, de uma possível identidade conjunta, já que de uma perspectiva bakhtiana os significados são propostos através do diálogo com o Outro. Na mesma linha de pensamento, “não se pode perder de vista que as próprias sociedades criam, por

²⁷ No original, “whatever is distinctive about the ‘way of life’ of a people, community, nation or social group (...), the ‘shared values’ of a group or of society”, idem, ibidem, p.2

²⁸ Idem, ibidem, p. 4

²⁹ Idem, ibidem, p. 235

³⁰ Andrea Semprini, *ob. cit.*, p. 148

meio de poderosos mecanismos de produção de imagens, representações de si mesmas”³¹, ou, por outras palavras, que as próprias sociedades criam um Eu colectivo que se representa a si mesmo, colectiva e comunitariamente, através de determinadas identidades que seleccionam.

Já Kathryn Woodward propõe que à procura da identidade segue-se a uma “crise de identidade” que pode ser nacional, comunitária ou mesmo individual (em relação a nacionalidade, etnia, classe social, comunidade, género, sexualidade, entre outros)³², e que as identidades de um indivíduo podem, inclusivamente, entrar em conflito umas com as outras. Woodward considera portanto que o reconhecimento da diferença e da mudança pode ser enriquecedor uma vez que “pode ser celebrado como uma fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo”³³. Também Boaventura de Sousa Santos refere que a “exigência do reconhecimento da diferença e de afirmação do imperativo do diálogo”, uma vez que “a incompletude das culturas e das concepções da dignidade, do direito e da justiça exige o desenvolvimento de formas de diálogo (a hermenêutica diatópica) que promovam a ampliação dos círculos de reciprocidade”³⁴.

Se o Eu e o Nós (enquanto grupo identitário cultural do Eu) só existem em relação ao Outro, o aspecto que leva a avaliar a diferença entre os grupos humanos prende-se também com o etnocentrismo, que segundo Tzvetan Todorov consiste em: “ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j’appartiens en valeurs universelles”³⁵. Esta teoria que remete por sua vez para o universalismo que sustenta que certos valores, pelo seu carácter universal e não como convenções, terão lugar em todas as culturas e sociedades, através de generalizações erróneas; um sujeito

³¹ Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, *ob. cit.*, p.25

³² Kathryn Woodward, *Identity and Difference*, p. 1

³³ No original, “it can be celebrated as a source of diversity, heterogeneity and hybridity”, *idem*, *ibidem*, p. 35

³⁴ Boaventura de Sousa Santos, *ob. cit.*, p.

³⁵ Todorov, *ob. cit.*, p. 19

etnocêntrico “acredita que os seus valores são *os* valores”³⁶. Esta concepção de valores poderá sido um dos marcos que esteve na origem também do pensamento colonialista, sendo que as colónias, aquando da sua “descoberta”, não correspondiam às expectativas de valores do colonizador. Isto levava, por sua vez, a uma inferiorização das mesmas como local de pouca ou nula cultura, o que consequentemente conduzia à ideologia justificativa dos actos cometidos em nome da civilização. Por outro lado, em oposição directa ao universalismo acima descrito, do qual transcorre o etnocentrismo, colocam-se as teorias relativistas, que não formam julgamentos de valor em relação às atitudes e ideologias de outras culturas, fazendo sim um estudo aprofundado das qualidades nas quais estas diferem da cultura do observador³⁷.

A irrupção da diferença cultural como pressuposto prévio conducente à criação e invenção da identidade é vista por Wieviorka como necessariamente relativista, defendendo que, até certo ponto, “cada cultura é composta por um conjunto de elementos incomparáveis” em que “a diversidade cultural surge (...) como sendo própria da humanidade, e o homem como função do momento e do estado da sua cultura”³⁸. Assim, a reivindicação da identidade é feita por indivíduos e comunidades cujas culturas foram inferiorizadas e colocadas em posição de subjugação face ao universalismo de um sistema em que as culturas eram hierarquizadas. Deste modo, Wieviorka defende também que as identidades culturais surgem pela afirmação de um passado histórico que contrabalance as ideologias do racismo através da afirmação de uma identidade colectiva cultural, “cuja densidade remete para a história, para a memória, para tradições”³⁹, mas que tem também de ser perspectivada de modo positivo, através da *aceitação* da diferença, uma vez que “é em nome de uma diferença cultural que uma pessoa ou um

³⁶ No original, “il croit que ses valeurs sont *les* valeurs”, idem, ibidem, p.20

³⁷ Sobre o desenvolvimento destas teorias, consultar idem, ibidem, pp. 51-58

³⁸ Michel Wieviorka, *ob. cit.*, pp. 28-29

³⁹ Idem, ibidem, p. 41

grupo são socialmente maltratados, ou maltratam outros. As desigualdades e a injustiça social são assim criadas ou perpetuadas através de pertenças culturais”⁴⁰. É em revolta contra esta realidade de desigualdade que a aceitação da diferença por parte das sociedades colocará em posição de favorecimento a diferença cultural como vínculo identitário a valorizar, num contexto de “pluralidade de exigências de reconhecimento”⁴¹. Também Wieviorka propõe um binómio de oposições para a afirmação de identidades, em que, em primeira conjuntura, “se se constituem diferenças, é, pelo menos no que a muitas delas se refere, porque existem desigualdades, fenómenos de queda e de ascensão social, exclusão, determinação, segregação”; no entanto, admite que é valorizada também uma segunda condição para que, com esta afirmação identitária endógena, se possa ainda inverter o estigma negativo, condição esta que

deve comportar um princípio positivo que permita ao actor aceder a uma certa auto-estima, representar-se aos seus próprios olhos como aos da sociedade (...) como um ser capaz de introduzir qualquer coisa de construtivo, de positivo, de culturalmente valorizado ou valorizável⁴²,

Apesar de num contexto idealizado de multiculturalismo o devir da aceitação da diferença ser tido como pressuposto essencial, a diferença (quer cultural, quer individual) não deixa de ser veículo para novas tensões e conflitos; isto porque o espaço multicultural depreende que a gestão das diferenças, para ser efectuada de modo satisfatório, em que a coexistência das diferentes identidades possa ser uma realidade, tenha em atenção o facto de que as diferenças cada vez mais saem da esfera privada para

⁴⁰ Idem, ibidem, p.47

⁴¹ Idem, ibidem, p.102

⁴² Idem, ibidem, p. 150

a esfera pública⁴³. É aqui que o reconhecimento da diferença entra em campo, numa perspectiva de aceitação da mesma e não apenas de admissão de que esta existe, aspecto que Semprini considera ser representativo das intenções teóricas das democracias liberais, “onde o respeito à diferença é uma das balizas constitucionais”⁴⁴. No entanto, esta ideia de diferença pode confundir-se com a noção de igualdade – igualdade civil, igualdade de direitos⁴⁵ – que é também reclamada pelos indivíduos, mas que não deve ser equivocada com o conceito de homogeneidade, avesso ao multiculturalismo aberto à diferença. Tendo em conta que as noções de diferença, de identidade e de alteridade são extremamente mutáveis, é também de notar que o relativismo, aliado à inovação das várias teorias multiculturalistas, é o contexto epistemológico do qual depende o conceito de alteridade em discussão, uma vez que o conhecimento de si mesmo e do Outro, sendo subjectivo e sem fronteiras ou definições restritas, permite infinitas relações de alteridade consigo mesmo e com o Outro, num “jogo de representações”⁴⁶.

É, portanto, pelo menos em parte na cultura que se inscreve a identidade com base na diferença, na relação do Eu com o Outro, ou seja, na alteridade; muitas vezes, para surgir a reivindicação do direito à diferença, é necessário o conflito cultural, pois como refere Sélim Abou, “na realidade não há crescimento sem conflitos, não há crescimento que não resulte da resolução desses conflitos”⁴⁷. Este conflito é também entendido como um fenómeno interétnico, posto que “o ressurgimento multiforme da etnicidade e da importância crescente da identidade cultural”⁴⁸, sendo a etnia uma das várias identidades passíveis de reivindicação, embora uma que seja reivindicada

⁴³ Semprini, *ob. cit.*, p. 144

⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 158

⁴⁵ Como refere Homi K Bhabha em *A Urgência da Teoria*, “o compromisso com o ‘direito à diferença em igualdade’ tem menos que ver com a afirmação ou a autenticação de origens culturais e ‘identidades’ étnicas do que com práticas políticas e escolhas éticas”, p. 38

⁴⁶ Luiz Gonçalves, *ob. cit.*, p.29

⁴⁷ No original, “alors qu’en réalité il n’y a pas de croissance sans conflits, pas de croissance qui ne soit la résolution de ces conflits”, Sélim Abou, *L’identité culturelle*, p. 10

⁴⁸ No original, “la résurgence multiforme de l’ethnicité et de l’importance grandissante que prend la référence à l’identité culturelle”, idem, *ibidem*, p. 14

especialmente no seguimento imediato da subjugação, como forma de identificação de uma nação, de uma comunidade. Numa primeira etapa, um Estado procura uma identificação com uma etnia, sendo que numa segunda fase o Estado compreende a possibilidade de ser pluriétnico, em recuperação de fragmentações étnicas.⁴⁹ Estas ambiguidades podem causar perturbação no estabelecimento do conceito de identidade cultural, que segundo Abou pode ser portanto étnica, nacional ou supra-nacional. Neste contexto, este autor refere que entende etnia em sociedades isoladas como “a homogeneidade da raça, da religião, da língua, dos costumes e das tradições, enfim, da cultura”⁵⁰, o que significa que a questão de identidade cultural coloca-se, enquanto problematização, em sociedades heterogêneas, no qual a identidade surge no reconhecimento da diferença – no confronto com a alteridade.

Assim, é no devir da identidade, quer social quer individual, que surge também o conceito de ipseidade, que, enquanto conceito, significa a identidade pessoal do ser próprio, singular e concreto, “idêntico a si mesmo e diferente dos outros”⁵¹. Sendo um conceito de caracterização individual, ainda assim “a ipseidade só se deixa entender na relação à alteridade”⁵², estando o Eu dependente do Outro para a sua própria identificação, demarcando-se, criando-se e recriando-se portanto na alteridade. É necessário demarcar também o sujeito, o Eu que sobressai do contraste com o Outro, e que é portanto o produto de uma reflexão, e também um reflexo, na dialéctica do “*soi et de l'autre que soi*”⁵³. Ou seja, é possível observar também uma alteridade interna, não só entre o Eu e o Outro exterior, mas o Eu e Outro interior. Do mesmo modo que as sociedades em perpétua mutação provocam o surgimento de diferentes necessidades

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.29

⁵⁰ No original, “l’homogénéité de la race, de la religion, de la langue, des coutumes et des traditions, bref de la culture”, idem, *ibidem*, p. 31

⁵¹ Joaquim Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, p. 18, vol I

⁵² Joaquim Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, p. 18, vol I

⁵³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 13

identitárias, também o Eu em confronto com o Outro e consigo mesmo se torna objecto da alteridade⁵⁴, apercebendo-se de novas diferenças e mudanças que obrigam a uma reflexão e a um crescimento. Ricœur estabelece também que, apesar da variação do Eu, inscrita na memória, este, em todas as suas variações, na sua vivência do tempo, se reconhece permanentemente como pertencente ao *ipse*, ou seja, ao Eu interior, na demanda epistemológica pela identidade.

Se se considerar a alteridade como dependente de um *alter*⁵⁵, é no contraste destas entidades – o Eu e o Outro – que a alteridade é passível de surgir. Assim, a identidade é relacional e fragmentada⁵⁶, constantemente problematizada pelo confronto com situações através das quais surgem interferências às frágeis concepções previamente estabelecidas; no ciclo contínuo da procura da identidade, a sua construção e recriação torna-a instável e, no entanto, em formação contínua. No confronto com a alteridade, os valores e crenças do Outro provocam uma crise no Eu, o que sublinha a preponderância do papel do Outro no devir da identidade pessoal. O Outro não tem necessariamente de ser um sujeito – pode ser também um contexto ou vivências que são estranhas ao Eu, e que, no confronto com as realidades pessoais, numa perspectiva relativista, põem em cheque a própria identidade cultural do Eu, já que esta é passível de ser modificada através do contacto com factores intrínsecos e extrínsecos que coloquem em aberto quaisquer questões culturais, numa relação dialógica. É neste contexto que o papel da alteridade se reveste de maior importância, uma vez que é através de constantes reenquadramentos identitários que se fundamenta a construção do Eu e do Outro; a alteridade é, portanto, indissociável da noção de diferença e identidade.

⁵⁴ Ricœur, *ob. cit.*, “*Soi-même comme un autre* suggère d’entrée de jeu que l’ipseité du soi-même implique l’altérité a un degré si intime que l’une ne se laisse pas penser sans l’autre, que l’une passe plutôt dans l’autre (...)” p. 14

⁵⁵ Dominique Groux, *L’Altérité*, “Tout homme est un *ego* et tout *ego*, pour exister, a besoin d’un *alter*, qui est lui-même un *ego* et dont le premier est l’*alter*.” p. 32

⁵⁶ Stuart Hall, em *Identity: a Reader*, “[...] identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured.” p.17

O Outro é factor desestabilizador da identidade do Eu não só pelo confronto directo com a diferença, mas também porque os seus referentes ideológicos causam uma constante actualização dos precários referentes do Eu, forçando-o a reavaliar a valia das noções que poderia ter previamente estabelecido como certas e unas, obrigando a equacionar novas e plurais identidades, para o Eu, para o Nós e para o Outro. No entanto, não poderá haver permanência destas novas categorizações, uma vez que o confronto com a alteridade e a revisão de valores que esta provoca forçam uma permanente mutação do Eu, o que leva à incessante busca da identidade.

Tzvetan Todorov, na sua obra *A Conquista da América*, define algumas hipóteses em relação ao que consiste ser o Outro, algumas das quais são aplicáveis à análise que nos propomos tomar; o Eu multifacetado e fragmentado de um mundo multicultural pode “descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo”⁵⁷; por outro lado, o Outro externo pode ser concebido “como uma abstracção, como uma conjuntura da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*.”⁵⁸ É, portanto, no encontro e no confronto com este Outro exterior que se faz a descoberta da diferença e se experiencia o fenómeno da alteridade.

⁵⁷ Todorov, *A Conquista da América*, p. 3

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p.3

2.4. O lugar da literatura nos estudos culturais

Se os sinais, significados e significantes são a matéria prima da comunicação, a semiologia, ciência social que os sinais estuda, engloba por sua vez a linguagem humana. Esta é um sistema semiótico na medida em que codifica e decodifica os sinais da comunicação humana, através dos significantes (a parte física do *signal*, neste caso a palavra)⁵⁹, que ao serem decodificados se transformam em significados, os conceitos existentes acerca desse sinal. Deste modo, pode dizer-se que a semiologia condiciona também a semântica, já que é neste plano que se inserem as referências culturais dos significantes que o ser humano cria e memoriza.

Se a semiótica é uma teoria que pode englobar vários sistemas de signos e os seus significantes são extremamente variáveis, devido à complexidade das línguas, isto quer dizer que pode ser também usada em variados contextos, uma vez que é através dos seus processos e produtos que se representa o real. Assim, há lugar não só para a comunicação verbal como também comportamental, uma vez que os significados podem ser extralinguísticos, na medida em que condicionam a conduta social e pessoal através da interacção proporcionada pela comunicação, isto porque a semiótica, ao explicar a recepção e produção de sentido dos sinais, permite aos seres humanos construir sentido para as suas experiências, acções, visões, interacções sociais e manifestações culturais, que assim se produzem os conteúdos ideológicos de determinado universo cultural que se procura explicitar.

O código linguístico traduz o código cultural; o significante é decodificado como significado; é assim através da linguagem enquanto código, que se veiculam valores, éticas, conteúdos ideológicos e estéticos. Os conteúdos culturais têm muitas

⁵⁹ Saussure define a fala, *parole*, como signo de certo modo com valor individual, podendo criar apenas relações sintagmáticas no discurso. Será a linguagem, a *langue*, que permite criar relações associativas com determinados conceitos, a nível semântico.

vezes de ser decifrados, pois um determinado signo codificado, como o próprio conceito de código indica, pode ser polissémico, tendo diferentes significados para diferentes indivíduos de diferentes contextos culturais. Deste modo, é necessário observar o valor, quer linguístico quer extralinguístico, ligado a cada palavra e expressão, uma vez que estas exprimem os conteúdos ideológicos de cada língua (e, consequentemente, cultura) que se tenciona analisar.

Ao se entender o conceito introduzido por Chomsky da língua como meio de comunicação, como meio de interação social já que exprime o pensamento dos seres humanos e permite a troca de ideias, há necessariamente uma estreita relação simbiótica entre o código linguístico utilizado e o contexto social e cultural envolvente. Cabe então ao leitor da mensagem literária inferir significados aos sinais, que dependem, entre outras coisas, do seu conhecimento cultural, permitindo-lhe captar sentidos codificados na mensagem, para além do que os seus significantes puramente verbais expressam. Deste modo, é possível depreender os valores ideológicos implícitos, representados através dos sinais na linguagem literária.

No que diz respeito ainda à inextricabilidade dos aspectos culturais em relação à codificação e representação de significados, a sociolinguística (que, entre outros aspectos, procura desenvolver a compreensão de outras formas de viver, atitudes, valores e crenças das várias culturas existentes, chamando a atenção para a língua no seu contexto social) dá lugar à consideração de aspectos culturais e pragmáticos, relacionando o estudo das formas linguísticas com o das suas funções sociais⁶⁰, bem como valores referenciais, que estão sujeitos a um processo de interpretação e inferição por parte quer do Eu emissor num contexto de alteridade, como do Eu leitor de um texto literário.

⁶⁰ Hymes, *Foundations in Sociolinguistics*: "...The interaction of language and social life. [...] Such work is the essence of what may be called the ethnography of speaking and communication, as an approach within the general field of sociolinguistics." P.32

Do mesmo modo, a semiologia foca-se na relação entre o sinal e o seu significado na realização linguística, ou seja, no sistema sógnico da linguagem verbal, a literatura é também um sistema semiótico⁶¹. Sendo também um sistema altamente codificado (que utiliza também, por sua vez, o sistema sógnico da linguagem, estando codificado portanto em vários níveis), necessita, enquanto objecto de estudo, de uma análise que consiga revelar os vários significados (lexical, literal, verbal) o sentido que o autor lhe imprimiu consciente ou inconscientemente, e o que o leitor possa identificar, decifrando os conteúdos implícitos. Os itens lexicais seleccionados para a comunicação, na literatura, têm portanto um valor além do gramatical, e cabe ao leitor atribuir-lhe uma conotação ideológica, a intenção contida no enunciado; essa intenção tem de ser decodificada, mantendo-se o mais fiel possível aos códigos do emissor. “O texto está, portanto, entretecido de espaços em branco, de interstícios a encher, [uma] mais-valia de sentido que o destinatário lhe introduz”.⁶²

As teorias da literatura têm vindo, ao longo da história, a alterar-se profundamente, quer dando extrema importância ao contexto histórico e biográfico do autor, quer excluindo totalmente esta faceta da obra literária em si, mas é necessário não esquecer que a literatura está sempre ligada, em maior ou menor parte, à época histórica em que foi produzida e, concomitantemente, ao contexto social que lhe é associado, ambos manifestos na dialéctica texto/contexto. Como tal, é natural que, no processo literário, os mecanismos semióticos se inscrevam com referências socioculturais que codificam mensagens com carga ideológica que permitem ao leitor atento destrinçar qual a atitude do Eu narrativo face ao Outro com o qual se confronta.

⁶¹ Eco, *Leitura do Texto Literário*: “Contexto e circunstância são indispensáveis para poder conferir à expressão o seu significado pleno e completo, mas esta possui um significado virtual que permite ao falante adivinhar o seu contexto”. p.17

⁶² Idem, *ibidem*, p.55

É possível tentar estabelecer-se então, ao analisar a obra literária, correlações entre os aspectos simbólicos que aparecem nas obras e o real de dado contexto, nomeadamente no que diz respeito a questões de ordem cultural, como questões religiosas, ideológicas⁶³, morais, políticas, éticas, de relações de género ou etárias em determinada cultura, relações hierárquicas entre personagens, entre outros. Esses elementos poderão estar presentes implícita ou explicitamente no texto, e ao descodificá-los, é possível obter algum conhecimento sobre as práticas de determinada cultura sobre a qual o autor escreve, bem como o contexto cultural de origem do mesmo, apesar de certamente a literatura utilizar esses aspectos de modo altamente estilizado. A literatura é um produto da cultura do indivíduo que a produziu, e uma chave para decifrar a própria obra; os aspectos que levem a uma ponderação do que é o Eu e o Outro são também *sinais*, passíveis portanto de interpretação⁶⁴, uma vez que têm valor icónico.

A Literatura é, e não pode ser outra coisa, senão uma espécie de extensão e de aplicação de certas propriedades da Linguagem”⁶⁵, ainda de acordo com Todorov, a “história corresponderia à realidade evocada pelo texto narrativo (acontecimentos e personagens)”⁶⁶.

Assim se entende que esta escolha pode ser uma forma de remeter o leitor para um universo mais real, como se estivesse a relatar acontecimentos factuais com os quais o leitor se possa identificar, através da utilização do *símbolo*, uma vez que na literatura

⁶³ Castillo, *La Literatura como Signo*: “Si centrarnos ahora nuestra mirada únicamente en el texto literario y buscamos en él esas vías específicas de penetración e producción de lo ideológico, cuyo resultado final es, necesariamente, la inauguración de una determinada imagen de la realidad, que conlleva unos efectos ideológicos particulares, producida – al margen de las cargas explícitas de ideas y de los indicios que remiten directamente al contexto, por referencia – implícita y indirectamente por el trabajo de los mecanismos específicamente textuales – tendremos que preguntarnos obligadamente por el funcionamiento especial de esos mecanismos, de los cuales depende, a fin de cuentas, la muy particular forma de intervención del texto literario en el juego ideológico general.” P.197

⁶⁴ Peirce, apud Eco: “Em 1895 Peirce fornecia esta definição de interpretante: «um signo está *no lugar* de alguma coisa relativamente à ideia que produz ou modifica. (...) Aquilo em cujo lugar está, denomina-se o seu *objecto*, o que transmite, o seu *significado*, e a ideia a que dá origem, o seu *interpretante*».” pp.29-30

⁶⁵ Todorov, *As Estruturas Narrativas*, p. 53

⁶⁶ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, p.189

“a evocação simbólica se vem inserir na significação directa, e que certas utilizações da linguagem, como a poesia, a cultivam mais do que outras.”⁶⁷. O mesmo se pode dizer no texto literário em geral enquanto género poético e não apenas da poesia *stricto sensu* mencionada na citação supra, pelo que, consequentemente, a literatura é um sistema codificado em símbolos que podem ser analisados pelo leitor de modo a dela extrair significados de ordem cultural. No caso em particular das obras em análise, *A Correspondência de Fradique Mendes e Nação Crioula*, será possível entrever os aspectos culturais que, mais ou menos explicitamente, permitem compreender os vários estádios identitários, faseados, pelo que o Eu passa, quando confrontado com a cultura do Outro. Como tal, a literatura é um meio privilegiado de simbolismos, sendo um acervo cultural no qual as ideologias das épocas em que as obras são escritas se reflectem, não obstante a visão pessoal do autor.

Como tal, as obras literárias, enquanto sistema, são consideradas *sistemas abertos*, “como um sistema em troca de matéria com o seu meio ambiente, apresentando importação e exportação, construção e desconstrução dos seus componentes materiais”⁶⁸. Quer isto dizer,

a obra literária, em virtude da sua estrutura artística e do processo comunicativo em que se realiza como objecto estético, possibilita leituras diferenciadas [embora não permita] leituras em número ilimitado ou de natureza arbitrária: as suas estruturas semióticas, que têm uma existência efectiva regulada por determinados códigos, não podendo ser anuladas pela subjectividade dos leitores, impõem *eo ipso* um limite à variabilidade das suas leituras e interpretações e não podem ser dissociadas do teor destas últimas⁶⁹.

⁶⁷ Todorov, *Teorias do Símbolo*, p. 11

⁶⁸ No original, “as a system in exchange of matter with its environment, presenting import and export, building-up and breaking down of its material components”, Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da literatura*, p. 31

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p.35

O leitor é, assim, também *um Outro* que provoca instabilidade no Eu-narrador inscrito no texto literário, pois ao utilizar a sua sensibilidade individual vai conferir ao texto novos sentidos, numa nova relação de alteridade extratextual.

Na narrativa, há uma coexistência entre o tempo da diegese e o tempo do discurso; o primeiro inscreve-se no segundo, podendo o primeiro ser ficcional mas o segundo sendo o tempo em que o autor escreve a obra. Como tal, no tempo do discurso, mais subjectivo ao autor, podem encontrar-se os significados conotativos⁷⁰ subjacentes ao texto literário: “Le récit est une séquence deux fois temporelle...: il y a le temps de la chose-racontée et le temps du récit (temps du signifié et temps du signifiant)”⁷¹. Os sentidos extraídos pelo leitor de determinado texto, sendo-lhe por sua vez subjectivos, levam a que a obra literária seja passível de análises diferenciadas, e, portanto, de releituras e mesmo possíveis reescritas, “para a reestruturação das ‘realidades’ europeias em termos pós-coloniais [de modo a] interrogar os pressupostos filosóficos sobre as quais estava baseada”⁷². Deste modo, é possível para José Eduardo Agualusa tomar como base a personagem originalmente queirosiana de Fradique Mendes, adaptando-a à sua realidade e aos seus propósitos ideológicos, processo que envolve “um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura na era da descolonização”⁷³. Ou seja, é possível fazer uma análise crítica de determinada obra tida como canónica, e fazer uma releitura, reinterpretação e mesmo reescrita, de modo a alterar as perspectivas sob as quais determinada obra é lida, expondo as possíveis falácias existentes nessas mentalidades e

⁷⁰ Entende-se aqui como conotação “os valores significativos de ordem emotiva, volitiva e social que, como um halo, circundam e penetram naquele núcleo. Este halo significativo pode ser extremamente subjectivo, apresentando-se como a marca de um indivíduo (resultado das suas vicissitudes existenciais, do seu temperamento, etc.); mas pode também apresentar-se como “comum a todos os membros [de uma] comunidade, constituindo assim para eles como que uma vivência subjectiva do objecto denotado ou uma atitude valorativa perante ele, de certo modo objectivadas.”, segundo José G. Herculano de Carvalho, apud Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *ob. cit.*, p. 655

⁷¹ Genette, *Figures III*, p. 77

⁷² Bonnici, *O Pós-Colonialismo: Estratégias de Leitura*, p. 24

⁷³ Bonnici, *ob. cit.*, p. 10

acabando com a desinformação que dessas obras possa advir, numa reivindicação cultural que promova “uma imagem alternativa às suas anteriores representações no discurso europeu”⁷⁴.

Através de uma estratégia de releitura, é concebível descrever “o modo pelo qual textos de literatura (...) podem ser lidos para revelar suas implicações imperialistas e o processo colonizador, fazendo emergir os processos coloniais que geralmente ficam escondidos.”⁷⁵ Mesmo numa obra que não é abertamente colonial, como é o caso de *A Correspondência de Fradique Mendes*, é possível, na visão que o Eu tem dos vários Outros, observar a visão etnocêntrica vigente na época em que foi escrita, demonstrando o modo como esta alteridade se manifesta no Eu-sujeito.

Esta reinterpretação do legado histórico-literário europeu implica uma *descolonização da mente*⁷⁶ por parte do sujeito pós-colonial, que permite por sua vez a descolonização da cultura⁷⁷, oferecendo esta reinterpretação, como contrapeso à visão europeia, uma visão da cultura por parte daquele que foi dominado e muitas vezes inferiorizado, dando uma voz ao que até então havia ficado silenciado nos anais da história oficial. À medida que as políticas humanistas mundiais se alteram, cresce a necessidade não do revisionismo histórico mas sim de releituras da história oficial, especialmente tendo em conta de que esta é-o pelas elites governantes e detentoras do poder. Como tal, é de esperar que obras escritas em épocas imperialistas possam hoje ser vistas sob uma luz à qual não eram lidas anteriormente, sendo que o leitor se pode aperceber muito mais facilmente de aspectos relativos a preconceito, racismo, etc., sendo-nos possível visualizar a perspectiva do Outro. É este processo de descolonização mental que permite a autores de regiões colonizadas terem a sua própria voz e

⁷⁴ No original, “an alternative image to its earlier representations in Western discourse”, F. Abiola Irele, *The African Imagination*, p. 124

⁷⁵ Bonnici, *ob. cit.*, p. 43

⁷⁶ Ngũgĩ Wa Thiong’o, *Decolonizing the Mind*

⁷⁷ Bonnici, *ob. cit.*, p. 26

descreverem as suas experiências. A independência não é apenas política, mas sim um processo contínuo de desmistificação (*debunking*) e destruição de mitos. É neste contexto que surge o conceito de pós-colonialismo, “que coloca em primeiro plano uma política de oposição e luta, e problematiza a relação-chave entre centro e periferia”⁷⁸ ou, como coloca Salman Rushdie com a expressão *The Empire Writes Back*, fazendo ouvir a voz dissonante do oprimido e alterando a dialéctica linear de opressor-oprimido e das relações de dominação cultural. Podendo considerar estas literaturas como contra-literaturas, na medida em que “construíam, representavam, apresentavam e veiculavam contra-imagens e imagens inéditas do mundo africano: a terra, o homem, a história e a cultura, tentando reescrever o mundo africano”⁷⁹, a literatura pós-colonial surge como reacção à obliteração da diferença cultural que se observa na literatura europeia colonial.

Retomando a ideia da reescrita através da ficcionalização de episódios turbulentos da história, não se deve entender que *Nação Crioula* é uma repetição de *A Correspondência de Fradique Mendes*, mas sim uma variação: “toute répétition est déjà variation: variation, si l’on veut, au degree zero – un degree qui, on le sait, n’est jamais nul, puisque, dans un système quelconque, une absence s’oppose à telle presence aussi efficacement que telle autre”⁸⁰. Esta variação marca uma diferença em relação ao original, numa dialéctica identidade / diferença, transformando as realidades de modo a que melhor se adaptem não só aos contextos históricos e culturais nos quais são recriadas, mas também de modo a transmitir novos conceitos ideológicos; “c’est le contenu axiologique de la réalité vécue sous toutes ses formes, c’est *l’événement de la réalité*.”⁸¹

⁷⁸ No original, “[which] foregrounds a politic of opposition and struggle, and problematizes the key relationship between centre and periphery”, Laura Chrisman *et al*, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, p.276

⁷⁹ Inocência Mata, “A periferia da periferia”, p. 30

⁸⁰ Genette, *Figures IV*, *L’autre du même*, p. 101

⁸¹ Bakhtine, *Esthétique et Théorie du Roman*, p. 47, ênfase do autor.

Chega-se assim ao conceito de transtextualidade, “o transcendente textual do texto, (...), tudo aquilo que o coloca em relação, quer manifesta ou secreta, com outros textos”⁸², que por sua vez engloba, para o autor, o conceito de intertextualidade, “uma co-presença entre dois ou mais textos, ou seja, (...) pela presença efectiva de um texto dentro de um outro”⁸³, através, como exemplo, da alusão presente ao Fradique Mendes queirosiano na obra de Agualusa. Esta relação encontra-se explícita no corpo da obra em si, bem como no título (ou seja, no paratexto, o conjunto de enunciados que rodeiam um texto, como o título, subtítulos, prefácios, posfácios...⁸⁴), uma vez que o título define que a obra é a *Correspondência Secreta de Fradique Mendes*.

Genette define ainda a relação entre o texto posterior a um texto anterior com o qual estabelece paralelismos como hipertextualidade:

L’hypertexte est plus couramment que le métatexte considéré comme un œuvre «proprement littéraire» – pour cette raison simple, entre autres, que, généralement dérivé d’une œuvre de fiction [...], il reste œuvre de fiction”⁸⁵.

É de frisar que, no entanto, o hipertexto não tem necessariamente de ser uma imitação, podendo também ser uma transformação⁸⁶ de cariz temático ou estilístico⁸⁷.

Enquanto palimpsesto, um texto reescrito nos moldes de um texto pré-existente, *Nação Crioula* visa anular algumas concepções do Outro que o reduzem a uma posição de inferioridade ou de total obliteração, criando um texto, *sobreposto* ao original, que permite uma nova visão, sendo que

⁸² No original, “ou transcendente textuelle du texte, (...) tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d’autres textes”, Genette, *Palimpsestes – La Littérature au second degré*, p. 7

⁸³ No original, “une coprésence entre deux ou plusieurs textes, c’est-à-dire, (...) par la présence effective d’un texte dans un autre”, idem, ibidem, p. 8

⁸⁴ Idem, ibidem, p. 10

⁸⁵ Idem, ibidem, p. 13-14

⁸⁶ Idem, ibidem, p. 16

⁸⁷ Idem, ibidem, p. 371

todo o texto verbal, como sublinha Bachtin⁸⁸, apresenta como dimensão constitutiva múltiplas relações dialógicas com outros textos [sendo] sempre, sob modalidades várias um *intercâmbio discursivo*, uma tessitura polifónica na qual confluem, se entrecruzam, se metamorfoseiam, se corroboram ou se contestam outros textos, outras vozes e outras consciências.⁸⁹

Para a criação de uma identidade literária autónoma, mantendo no entanto a relação com o texto original, é utilizada também a língua do Outro para a formulação de novos postulados culturais africanos; “por um lado, a língua portuguesa era inicialmente a língua do Outro e hoje é um dos pilares da demarcação daquilo que nos é próprio”⁹⁰ – é estabelecida uma outra relação de alteridade entre José Eduardo Agualusa, que é angolano, e a sua personagem principal, Fradique Mendes, que é portuguesa, numa duplicidade de construção e desconstrução identitária. No entanto, apesar de se utilizar a língua portuguesa nesta obra de literatura africana,

“essa literatura africana constitui parte (...) dos sistemas literários dos países africanos de língua portuguesa e partilha com essoutro subsistema em línguas crioulas e africanas, muito incipiente ainda, se não a língua, o *sistema cultural* (o imaginário, a representação das vivências e da sociedade, enfim, uma série de signos culturais)”⁹¹.

⁸⁸ Bakhtine, *ob.cit.*, p. 101

⁸⁹ Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *ob. cit.*, p. 625. É de notar também a citação de Julia Kristeva, “tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte. A la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’*intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, comme *double*”; ênfase do autor.

⁹⁰ Mia Couto, “Lusofonia – História ou conveniência?”, p. 347

⁹¹ Inocência Mata, *Literatura Angolana*, p. 43, ênfase minha

3. *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa: um diálogo extemporâneo?

3.1. A questão genológica

A Correspondência de Fradique Mendes e *Nação Crioula* apresentam-se, à primeira vista, como romances epistolares, embora difiram estilisticamente, não só entre si, como também com o próprio género; o romance epistolar segue regras bastante rígidas e ambas as obras fogem a esse molde, não só através do seu paratexto como também pelas suas próprias características estilísticas.

Ao se observar atentamente a mancha gráfica de *A Correspondência de Fradique Mendes*, é possível constatar que a obra se encontra dividida em duas partes separadas: a primeira intitulada *Memórias e Notas*”, é escrita não pela personagem Fradique Mendes, autor da correspondência propriamente dita, mas por um outro narrador. Esta secção, que introduz a correspondência propriamente dita, ocupa cerca de metade da obra, em relação às cartas; essas sim são dotadas dos já referidos elementos epistolares. Formulando um breve enquadramento teórico do romance epistolar, este é, como se depreende pelo vocábulo romance, uma obra ficcional, porém, construída sob a forma de carta; a epistolografia, em si, consiste na correspondência viva ou ficcional de determinado autor ou narrador.

A opção pelo romance epistolar serve propósitos de variada ordem, entre os quais a noção de *semelhança* toma um lugar privilegiado. Sendo escrito na esfera do privado, expressa a subjectividade⁹² do autor-narrador; é, como tal, veículo sumo da identidade,

⁹² Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *ob. cit.*, “em relação ao autor/emissor, os códigos dos géneros literários funcionam como um filtro, como um modelo interpretativo da realidade do mundo, da sociedade e do homem, quer no plano temático, quer no plano formal: impõem ou aconselham a adopção de certos

fictícia ou real, de quem assim escolhe desenvolver a faceta visível da sua personalidade; por outro lado, o leitor é remetido para o interior da diegese:

le roman épistolaire se définit par cette possibilité extraordinaire qu'il offre de situer le lecteur au cœur même d'une conscience qui se découvre en écrivant directement, de manière transparente, dans le tumulte de ses passions"⁹³.

É assim criada a ilusão de que o leitor se encontra a ler algo da esfera do real, não sendo, no entanto, o suposto destinatário da correspondência. São também muitas vezes utilizados elementos paratextuais⁹⁴, tais como o prefácio em *A Correspondência de Fradique Mendes* ou o título em *Nação Crioula*, para proclamar a suposta autenticidade da correspondência que se propõe ao público: “l’artifice est de faire croire que les lettres émanent de personnes réelles, ayant vécu et écrit, et non du romancier”⁹⁵. Segundo Frédéric Calas, há desde os séculos XVII a XIX uma tendência à veracidade ou autenticidade que se pode presumir ter levado à escolha de Eça de Queirós a produção de um romance baseado no género epistolar⁹⁶, sendo ele mesmo autor de cartas “vivas”: “l’illusion romanesque est une technique liée à la finalité esthétique et éthique du roman qui fait tenir la fiction pour vraie. Préfacer un ouvrage apparaît comme un procédé typique (...) visant à donner une couleur d’authenticité à la fiction”⁹⁷.

Tal como já referido, o romance epistolar é um género híbrido, uma vez que utiliza em conjunto quer a carta, cuja dimensão pragmática “impõe uma estrutura comunicativa particular” enquanto que o romance “tenta modificar consideravelmente o

personagens, de certos motivos, de certos temas, de um certo registo linguístico, (...) de certas macroestruturas da forma da expressão”, p. 110

⁹³ Frédéric Calas, *le Roman Epistolaire*, p. 9

⁹⁴ Genette, *Palimpsestes*, p. 10

⁹⁵ Frédéric Calas, *ob. cit.*, p. 48

⁹⁶ Ana Teresa Peixinho, “Epistolaridade e Narratividade nas Cartas de Fradique Mendes”, in *Congresso de Estudos Queirosianos*, p. 342

⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 48

seu conteúdo e o seu fluxo em busca da voz da introspecção e da verosimilhança”.⁹⁸. Assim, a carta, tendo essa estrutura rígida, obedece a um conjunto de regras genológicas: é um acto de comunicação directa de forma escrita, formulando uma intimidade entre autor e destinatário. O Eu apresenta-se como autor, narrador e sujeito da correspondência, sendo desse modo livre de demonstrar a sua identidade, e tornando-se, por outro lado, um sujeito dialógico⁹⁹, que “não toma consciência de si mesmo e não existe senão no acto epistolar”¹⁰⁰, ou seja, na alteridade com o Outro, a quem remete a sua narrativa. Tornam-se portanto ambos os sujeitos da enunciação, quer o emissor quer o receptor, já que a correspondência “pressupõe a existência de duas «figuras», o eu e o tu, o locutor e o locutário”¹⁰¹, embora uma terceira entidade, o leitor, constitua parte do romance epistolar enquanto obra ficcional: “il y a un destinataire direct (le personnage) et un destinataire indirect (le lecteur)”¹⁰². Por outro lado, embora o romance epistolar selecione em teoria dois interlocutores, o destinador e o destinatário, nas cartas de *A Correspondência de Fradique Mendes e Nação Crioula* há apenas um destinador¹⁰³ enquanto personagem verdadeiramente presente, uma vez que, sendo romances epistolares a “uma só voz”¹⁰⁴ (exceptuando a carta de Ana Olímpia, que finaliza *Nação Crioula*), os destinatários têm apenas o estatuto de intervenientes passivos, ou confidentes, mantendo-se exteriores à acção. O discurso toma portanto um pendor de

⁹⁸ No original, “impose une structure communicationnelle particulière”, enquanto que o romance “tente de modifier considérablement sa teneur et sa portée en cherchant la voie de l’introspection et de la vraisemblance.” Frédéric Calas, *ob. cit.*, p. 13

⁹⁹ O *Dicionário de Narratologia* define o dialogismo, segundo Bakhtine, como o discurso que “implica a confrontação por vezes tácita (e por isso insusceptível de ser apreendida de forma linear) de pontos de vista, ideologias e valorações de cuja articulação se deduz a organicidade do universo ficcional representado.”, p. 96

¹⁰⁰ No original, “ne prend conscience de lui-même et n’existe que dans l’acte épistolaire”, Frédéric Calas, *ob. cit.*, p.16

¹⁰¹ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, p. 97

¹⁰² Frédéric Calas, *ob. cit.*, p. 65

¹⁰³ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, p. 94, “o destinador é a conjuntura que comunica ao destinatário/sujeito um objecto de natureza cognitiva”

¹⁰⁴ Frédéric Calas, *ob. cit.*, p. 25

solilóquio ou monólogo; cria-se então uma ponte entre o Eu e um Outro a quem se destina a carta, ou seja, a carta é um potente veículo ideológico-cultural.

Segundo Genette,

les capacités de connaissance de telle ou telle partie prenante de l’histoire (personnage ou groupe de personnages), dont il adoptera ou feindra d’adopter ce que l’on nomme couramment la «vision» ou le «point de vue», semblant alors prendre à l’égard de l’histoire (...) telle ou telle *perspective*¹⁰⁵.

Isto implica que, no plano narrativo, o destinador epistolar seja um narrador autodiegético, “entidade responsável por uma situação ou atitude narrativa específica: aquela em que o narrador da história relata as suas próprias experiências como personagem central dessa história”¹⁰⁶. Este tipo de narrador selecciona por sua vez uma focalização interna fixa, “[que] corresponde à instituição do ponto de vista de uma personagem inserida na ficção, o que normalmente resulta numa restrição dos elementos informativos a relatar, em função da capacidade de conhecimento dessa personagem”¹⁰⁷, “na qual jamais deixamos o ponto de vista da personagem”¹⁰⁸, o que confere, portanto, uma subjectividade no texto. Há também que ter em conta a questão dos níveis da narrativa: “o do discurso e o da história. Esses planos de enunciação se referem à integração do sujeito de enunciação no enunciado”¹⁰⁹, que também se relaciona portanto com a problemática da perspectiva, uma vez que, como já referido,

¹⁰⁵ Genette, *Figures III*, p. 184

¹⁰⁶ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, p. 251

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹⁰⁸ No original, “ou nous ne quittons presque jamais le point de vue de [telle personnage]”, Genette, *Figures III*, p. 206

¹⁰⁹ Todorov, *As Estruturas Narrativas*, p. 59

o que diz *eu* no romance não é o *eu* do discurso, por outras palavras, o sujeito da enunciação; é apenas uma personagem e o estatuto de suas palavras (...) lhe dá o máximo de objectividade, [existindo] pois uma dialética da pessoalidade e impessoalidade entre o *eu* do narrador (implícito) e o *ele* da personagem (...), entre o discurso e a história.¹¹⁰

Já o narrador das *Memórias e Notas* é de natureza homodigética, sendo uma “entidade que veicula informações da sua própria experiência diegética”, não participando na história como protagonista, mas como de “simples testemunha imparcial a personagem secundária estreitamente solidária com a central.”¹¹¹

Até certo ponto, pode-se estabelecer uma relação entre a narrativa epistolar e a autobiografia, apesar de a personagem do romance epistolar ser ficcional; uma vez que a personagem principal, sendo narrador autodiegético e descrevendo momentos da sua própria vida, é um veículo ideal que propicia a auto-reflexão e a introspecção¹¹².

O autor do paratexto *Memórias e Notas* apresenta-se também como coleccionador e editor da correspondência de Fradique Mendes. O suposto editor da correspondência do romance epistolar enquanto género toma para si também uma importante voz

qui n'est ni celle de l'auteur, ni celle d'un des personnages, ni celle de l'instance qui serait chargée de raconter l'histoire, une voix donc absolument extérieure à la fiction s'exprime sous le masque d'un éditeur pour présenter l'œuvre publiée et parfois même sa genèse¹¹³.

Este editor adquire um certo número de funções, que se tornam bastante explícitas no prólogo de *A Correspondência de Fradique Mendes, Notas e Memórias*, o

¹¹⁰ Idem, ibidem, pp. 61-62

¹¹¹ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, pp. 257-258

¹¹² Frédéric Calas, *ob. cit.*, “le discours de soi a l'autre devient discours de soi a soi. Dans ce texte, la lettre a moins de valeur en tant que message qu'en tant qu'expression du sentiment d'une conscience qui se découvre dans l'écriture et qui, par le biais de la lettre, de quête de l'autre devient quête de soi.”, p. 75

¹¹³ Idem, ibidem, p. 48

que por sua vez dá um cunho de autenticidade à natureza da obra que se segue. Segue-se uma breve descrição de algumas das mais fulcrais funções do editor paratextual nesta obra:

- Recolher a correspondência e explicar a constituição física do volume em si¹¹⁴;
- Explicar as suas condições de escrita e o seu valor;

uma Correspondência revela melhor que uma obra a individualidade, o homem (...); acresce ainda que (...) uma Correspondência, reproduzindo necessariamente os costumes, os modos de sentir, os gostos, o pensar contemporâneo e o ambiente, enriquece sempre o tesouro da documentação histórica (ACFM, p. 109);

- Desenvolver a personagem do destinador; o Fradique descrito pelo narrador das *Memórias*, apesar de um intelectual de renome, não aplica o seu diletantismo cultural à compilação de escritos aprofundados sobre os vários tópicos que desenvolvia; antes pelo contrário, estes, tendo sido confiados a Libuska, personagem que vivia ela própria no anonimato de uma reclusão voluntária, viam-se assim condenados a permanecer no desconhecimento: “os papéis de Carlos Fradique (dizia em suma) tinham-lhe sido confiados, a ela que vivia longe da publicidade, e do mundo que se interessa e lucra na publicidade, com o intuito de que, para sempre, conservassem o carácter íntimo e secreto em que tanto tempo Fradique os mantivera” (ACFM, p.100). Estas cartas tratavam-se apenas de *papéis*, confiados à amiga íntima de Fradique, Libuska; “manuscritos que tudo indica serem meras tentativas abortadas, esboços sem continuidade que para Fradique não mereciam mais do que a *vala comum*”¹¹⁵;

¹¹⁴ Carlos reis, *Estudos Queirosianos*, “Em resumo: publique-se, mas publique-se selectivamente e publique-se porque a natureza dos textos em causa por um lado aconselha e por outro consente uma tal divulgação”, p. 57

¹¹⁵ Carlos Reis, *A construção da Narrativa Queirosiana*, p. 56

- explicitar também as condições de descoberta do acervo de correspondência, de forma a autenticar as cartas; o narrador das *Memórias* justifica a sua utilização de algumas das cartas de Fradique Mendes (sublinhando que seleccionou apenas as que lhe pareciam sobressair pelo tratamento dos temas, “[pretendendo] apenas ser uma mera testemunha das facetas mais representativas da existência de Fradique”¹¹⁶) citando o próprio visado: “Eis aí uma maneira de perpetuar as ideias de um homem que eu afoitamente aprovo: publicar-lhe a correspondência!” (ACFM, p. 108)

Já em *Nação Crioula*, embora em forma também de produtora de correspondência e não de editor, pode-se apresentar a carta de Ana Olímpia a Eça de Queirós como prólogo paratextual, uma vez que utiliza uma voz e perspectiva distintas da de Fradique Mendes e introduz também o tópico da veracidade. Esta carta explicita também algumas das funções supra: “Fradique não nos pertence (...), as suas cartas podem ser lidas como os capítulos de um inesgotável romance, ou de vários romances, e nessa perspectiva, são pertença da humanidade.” (NC, p. 136) Introduzida pelo facto de o narrador agualusiano escolher enviar a carta de Ana Olímpia a um Eça de Queirós fictício, suposto editor da correspondência de Fradique Mendes, coloca-se também a questão de distinguir Eça-autor de um ficcionalizado Eça-narrador/editor. Agualusa não parece fazer esta distinção, embora haja opiniões distintas de quem se entende por autor e por editor em *A Correspondência de Fradique Mendes*. É inegável que há aspectos biográficos que ligam Eça de Queirós autor ao narrador das *Memórias* de *A Correspondência de Fradique Mendes*. Carlos Reis afirma que

o carácter anónimo deste narrador institui uma ambiguidade que acaba por convir ao estatuto ontológico de Fradique Mendes, estatuto esse que é também um tanto ambíguo. De facto, o «eu-narrador» não é explicitamente o Eça de Queirós real, pois

¹¹⁶ Carlos Reis, *Estatuto e Perspectivas do Narrador*, p. 221

este não se situa (melhor: não se situou) no mesmo plano que o Fradique afinal imaginário; mas o anonimato (...) acaba por criar uma resistência à disjunção narrador-Eça, resistência favorecida também pela ocorrência de eventos que coincidem com a biografia queirosiana (por exemplo a participação no Cenáculo e a viagem ao Egipto) e pela alusão a amigos do romancista (Antero, Junqueiro, O. Martins, etc.).”¹¹⁷

Já Ana Nascimento Piedade concorda com a premissa exposta mas não com os motivos da mesma, considerando que “a identificação entre o narrador e o Eça-real (e, por extensão, entre este e o alter-ego Fradique) permanece problemática. Mas isto acontece (...) sobretudo (...) devido à *incessante estratégia de distanciamento irónico* que modela esta obra”¹¹⁸. É de notar que esta autora considera que “Eça cria uma distância entre si e o narrador, ao desautorizá-lo de forma explícita, através de diversos incidentes cómicos que vai introduzindo subrepticamente no próprio relato que dele vai fazendo”¹¹⁹, devido ao carácter hiperbólico que imprime às descrições dos méritos de Fradique Mendes.

Já mencionado o facto de a mancha gráfica dos textos remeter para o romance epistolar, é necessário apontar para alguns elementos nos quais o discurso difere deste género. Em *A Correspondência de Fradique Mendes*, as cartas dirigem-se a múltiplos destinatários, multiplicando-se também os assuntos em tratamento; as cartas tomam um carácter de crónica ou mesmo de sermão, sendo totalmente unilaterais:

Mesmo uma leitura menos atenta desses textos nos leva a captar uma dinâmica narrativa própria que as afasta do registo epistolar tradicional, transformando-as em pequenas histórias, quase que poderíamos dizer pequenos esboços de contos, que nos levam a questionar mesmo se Fradique, em vez de poeta inédito, não teria sido antes um potencial romancista”¹²⁰.

¹¹⁷ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, p. 144

¹¹⁸ Ana Nascimento Piedade, *Congresso de Estudos Queirosianos*, “Estratégias da Modernidade em *A Correspondência de Fradique Mendes*”, p. 305

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 308

¹²⁰ Ana Teresa Peixinho, *ibidem*, *ob. cit.*, p.343

Fradique-autor não efectua qualquer tipo de diálogo, embora ocasionalmente o simule, no discurso, fazendo referência a cartas recebidas (“Toda em queixumes, quase rabugenta, e mentalmente trajada de luto, me apareceu hoje a tua carta com os primeiros frios de Outubro” (ACFM, p. 225), carta a Clara). Do mesmo modo em *Nação Crioula* (Carta a Madame de Jouarre): “Encontrei a sua carta ao regressar dos sertões de Benguela onde me desloquei com o propósito de confirmar um espantoso rumor indígena” (NC, p.29). As cartas do Fradique queirosiano, exceptuando as de amor, são postulados teóricos com valor individual, cada uma criticando um aspecto sociocultural problemático que se lhe afigurava de premente resolução.

Já as cartas do Fradique Mendes de Agualusa colocam outras questões em relação ao seu carácter epistemológico. Estas seguem uma cronologia que fica patente no desenvolvimento psicológico do autor-destinador, podendo-se observar que está formulado um pouco sob a estrutura de um *bildungsroman* tardio, em que Fradique Mendes toma consciência do Outro em si: *Nação Crioula* relata a transformação desta personagem pelo contacto com a alteridade. Há portanto uma linha temática de crescente aceitação da diferença do Outro pelo Eu do Fradique de Agualusa, consistência temática essa inexistente em *A Correspondência de Fradique Mendes*. Por outro lado, a própria narrativa das cartas de *Nação Crioula* não obedece a uma estrutura epistolar salvo num registo puramente físico (uma vez que explicita ter destinador, destinatário, local e data, assinatura, etc.), fazendo amplo uso de descrições de carácter pouco pessoal, discurso indirecto e utilizando também muitas transcrições de episódios de diálogo, pouco comuns também em verdadeiras epístolas. Sendo que o propósito de Agualusa certamente difere do de Eça de Queirós, é natural que estas diferenças estilísticas, de composição e estruturação narrativa, se coloquem, uma vez que Agualusa não propõe uma imitação do hipotexto mas sim uma transformação do mesmo, com intenções

dísparos, criando um distanciamento ideológico no processo de legitimação do estatuto de sujeito individual. Além da ficcionalização do texto original de Eça de Queirós, está também presente em *Nação Crioula* a ficcionalização também da história oficial, reconstituindo e manipulando o quotidiano de uma sociedade já inexistente, configurando um universo ficcional no qual o tempo da diegese se distancia do tempo do discurso através de um anacronismo, o que permite ao sujeito da enunciação explorar as potencialidades irónicas da desconstrução e reconstrução histórica através do confronto do Eu actual com um Eu de um contexto de transição secular.

3.2. Os contextos e registos culturais dos dois Fradiques

O Carlos Fradique Mendes queirosiano surge como emblemática figura finissecular em *A Correspondência de Fradique Mendes*, reunindo em si um conjunto de “valores estéticos e convicções existenciais que Fradique simbolizou e que se designam, por isso mesmo, de Fradiquismo”¹²¹. No entanto, este Fradique que é reintroduzido nos anos 80 do século XIX é já o segundo Fradique Mendes¹²². O primeiro Fradique surge como figura fictícia, resultado da parceria de Eça de Queirós com Jaime Batalha Reis e Antero de Quental nos tempos em que estes frequentavam o Cenáculo, em 1869. Fradique emerge nesta altura “nos folhetins dos jornais *a Revolução de Setembro* (...) e o *Primeiro de Janeiro*”¹²³, um poeta fictício de natureza satânica que visava “pôr cobro ao que os três jovens escritores designavam como «apatia chinesa dos lisboetas»”¹²⁴ numa época em que na Europa se vivia o *spleen* e o *ennui* da crise de ideias e estagnação de um Portugal ainda muito ligado ao Romantismo como corrente estético-literária. Assim, Fradique Mendes é a encarnação viva da liberdade e do satanismo, “símbolo de um *espírito de revolta* absolutamente necessário, face ao atavismo conservador e ao atraso gerados pelo monarquismo e pelo catolicismo seus contemporâneos”¹²⁵.

Fradique apresenta-se ainda como personagem em *O Mistério da Estrada de Sintra*, obra conjunta de Eça de Queirós e Ramalho Ortigão. Publicado sob a forma de cartas dirigidas ao jornal *Diário de Notícias*, este romance epistolar é um prenúncio do Fradique Mendes que está para vir sob a autoria individual de Eça de Queirós, que de

¹²¹ Ana Nascimento Piedade, *Fradiquismo e Modernidade*, p. 3

¹²² Eça de Queirós, *Correspondência*: Em cartas a Oliveira Martins, datadas de 1885 a 1888, Eça de Queirós antecipa o reaparecimento desta personagem, fazendo por “Fradique (não sei se te lembras deste velho amigo) o que está na moda fazer a todos os grandes homens que morrem: publicar-lhe as cartas particulares. Fradique foi um grande homem – inédito.” (p. 474), vol. 1, Guilherme de Castilho (org) Lisboa, INCM.

¹²³ Ana Nascimento Piedade, *Fradiquismo e Modernidade*, p. 13

¹²⁴ Idem ibidem, p. 15

¹²⁵ Idem, ibidem, p. 17

certo modo retoma o tema epistolar, alterando no entanto a personalidade da personagem, eliminando “o exagero da pose satânica e moderna”¹²⁶ que se revestia por vezes de um carácter caricatural. O Fradique de *A Correspondência de Fradique Mendes* é uma personagem ambígua: apesar de ser um homem da sua época, revelando no seu dandismo e diletantismo a decadência espiritual não só portuguesa mas também europeia que se fazia sentir na aproximação à última década do século XIX, exercita a contradição destes aspectos ideológicos pela “voluntária entrega a diversas nobres causas, através de intrépidas aventuras e combates; uma idêntica natureza de dândi, mas ressurgindo entretanto mais apurada”¹²⁷, numa crítica de costumes e ao espírito *blasé*, explorando diversos predicados estéticos e sociais e surgindo como “figura renovada e sobretudo dotada de uma consciência e de uma homogeneidade estético-cultural que ainda não lhe conhecêramos.”¹²⁸

Ainda assim, o Carlos Fradique Mendes de Eça de Queirós é uma figura não de acção mas sim de observação passiva, “criação literária que prefigura a modernidade, dominada pela auto-ironia e caracterizada por uma inconclusão e um incumprimento programático”¹²⁹ que se pode observar também pelo facto de a personagem, enquanto autor prolífico de cartas e notas, não ter coligido os seus manuscritos numa obra completa, “por indiferença, por indolência, este homem foi o dissipador de uma enorme riqueza intelectual” (ACFM, p. 97) – isto porque se lhe afigura impossível criar “uma prosa como ainda não há” (ACFM, p. 106), faltando-lhe “a certeza de que elas, pelo seu valor *definitivo*, merecessem ser registadas e perpetuadas” (ACFM, p. 102). Fica deste modo também registado um outro traço deste Fradique Mendes – o socratismo, que o

¹²⁶ Idem, *ibidem*, p. 23

¹²⁷ Idem, *ibidem*, p. 30

¹²⁸ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, p. 140.

¹²⁹ Maria Luísa Leal, *Congresso de Estudos Queirosianos*, “Carlos Fradique Mendes – de Eça aos Romances do século XX”, p. 783

leva sempre à procura da verdade absoluta, embora saiba que esta é inalcançável e sempre mutável.

O conceito que hoje se entende como Fradiquismo é passível de várias interpretações e leituras, dependendo de que facetas de Fradique Mendes se analisam. António José Saraiva considera, no seu ensaio *Fradiquismo*, que este pendor ideológico se caracteriza por um “nacionalismo” bucólico e até um pouco retrógrado, desejando que “a sua pátria conserve um lugar exótico – que em todo o caso tenha cómodos para o visitante – bastante longe da civilização do seu tempo, para que possa interessar os vários turistas”¹³⁰. Ou seja, a sua faceta cosmopolita deseja o progresso naquilo em que o poderia beneficiar, enquanto que a sua faceta recreativa prefere manter o exotismo necessário para que seja possível ser um turista no seu próprio país. Outro aspecto que define o Fradiquismo segundo António José Saraiva é ainda o “antigo ódio ao burguês”¹³¹, àquele que pensa apenas no dinheiro e no lucro, mantendo uma perspectiva aristocrática acerca daquilo em que a sociedade portuguesa refinada consiste. Fradique Mendes, naturalmente, não poderia fazer parte de outra sociedade que não esta. Por outro lado, a característica do Fradiquismo que se reveste de maior importância no ensaio deste autor é o decadentismo negativista, resignado e cansado de Fradique, “uma desistência do agir sobre o meio e as condições sociais (...) totalmente desesperançado de justiça e da igualdade”¹³². Este aspecto é contestado por Miguel Reis no seu estudo *O Último Eça*, em que considera Fradique Mendes como um Outro de Eça de Queirós, que, ao estreitar os laços da relação autor-personagem, reconhece “a existência de ideais de vida igualitária e ecológica (diríamos hoje) no Último Eça, reconhece também a existência de uma procura de simplicidade e autenticidade face a excessos

¹³⁰ António José Saraiva, *As Ideias de Eça de Queirós*, p. 135

¹³¹ Idem, ibidem, p. 142

¹³² Idem, ibidem, p. 147

civilizacionais”¹³³ revelando concomitantemente um humanismo que se revela na “carinhosa simpatia por todos os povos” (ACFM, p. 77). Já Ana Nascimento Piedade considera o Fradiquismo um prelúdio do modernismo pessoano “dúplice e ambivalente”¹³⁴ na multiplicidade polifónica de vozes, apontando ainda para uma “revalorização da imaginação, enquanto aptidão para observar o (e do) exterior (d)os seres”¹³⁵. Por seu turno, Ernesto Guerra da Cal sublinha o aspecto híbrido da valorização de aspectos tradicionais portugueses em contraste com a importação cultural estrangeira, manifesta no estilo de escrita de Eça de Queirós¹³⁶.

Não obstante todas estas opiniões, é necessário apontar o facto de que a figura do Fradique Mendes queirosiano é ambígua e pouco determinada em todas as suas vertentes, deixando em aberto várias hipóteses interpretativas, de que faz uso, através da intertextualidade, José Eduardo Agualusa na sua criação de um Fradique Mendes que se pode supor, antes de efectuar a leitura da obra, ser um outro desenvolvimento do Fradiquismo queirosiano. No entanto, e apesar de ser, de facto, um novo desenvolvimento, este segue linhas ideológicas tão díspares quanto possível do Fradique Mendes queirosiano, demarcando em relação a este a sua diferença através do estabelecimento de uma relação de alteridade que pode ser observada desde os primeiros momentos da narração.

Antes de mais, Agualusa não retoma o estilo de Eça de Queirós, utilizando sim um estilo mais vernáculo e adequado ao tempo do discurso em que se situa a obra, publicada em 1997, apesar de o tempo da narrativa se situar entre 1868 e 1988.

¹³³ Miguel Real, *ob. cit.*, p. 120

¹³⁴ Ana Nascimento Piedade, *ob. cit.*, p. 57

¹³⁵ Idem, *ibidem*, p. 91

¹³⁶ Ernesto Guerra da Cal, *Língua e Estilo de Eça de Queirós*, “Eça não se valia despreocupada e irresponsavelmente de termos estrangeiros, veículo de conceitos novos, mas ponderava cuidadosamente a sua possível assimilação ou a nacionalização da ideia dentro do génio e da história da própria língua.”, p. 115

Aproveitando o espaço em branco que Eça deixa nas opiniões de Fradique Mendes em relação a um dos espaços que visita, especificamente em relação a África, Agualusa escolhe criar um romance histórico que desenvolva um breve percurso em Angola e no Brasil, dando especial atenção a aspectos de ordem cultural e à escravatura e sua abolição. Sendo que no século XIX África era ainda uma colónia portuguesa, a carga ideológica do imperialismo impunha-se através de vários processos de obliteração do Outro como, por exemplo, de uma aculturação forçada, “no sentido de garantir a supremacia da cultura euro-ocidental, na qual os afrodescendentes são forçados a integrarem-se”¹³⁷, Agualusa foca a perspectiva de uma ideia mais positiva da miscigenação e criouliização que se fazia sentir nessas sociedades, através de um percurso de memória que permita uma reescrita da história, numa

tendência que se mostra em esforços de registro desenvolvidos por grupos e minorias para organizarem, sistematicamente, os seus arquivos e insistirem na preservação de suas tradições. Esses arranjos (...) também se manifestam em produções literárias de nações periféricas, quando se mostram conscientes da necessidade de encontrarem outros meios de «restaurar o sabor das coisas e os ritmos lentos dos tempos antigos».¹³⁸

Tendo em conta que “onde se podia pensar ou prever que se desmoronariam as organizações culturais das populações dominadas pelos portugueses, registou-se – mau grado a guerra – a compreensão fulminante da necessidade urgente de reforçar a coesão nacional angolana”¹³⁹, é possível observar a preocupação dos escritores africanos de reescrever a história na perspectiva dos seus próprios países, recriando uma identidade cultural endocaracterizada e “etnocêntrica: o indivíduo é o que é ou o que pretende ser devido à sua integração num grupo, instalado num território próprio, caracterizado tanto

¹³⁷ Luiz Gonçalves, *ob. cit.*, p. 23

¹³⁸ Maria Nazareth Soares Fonseca, *Literaturas Africanas em Língua Portuguesa*, p. 75

¹³⁹ Isabel Castro Henriques, *Território e Identidade*, p. 9

pela sua estrutura específica, como pela diferença que o separa do Outro”¹⁴⁰, tendo em conta que Angola, enquanto território antes de ser colonizado, era composta por diversas sociedades e unidades políticas organizadas por “lógicas civilizacionais africanas”.¹⁴¹ Uma concepção do que é a Angola actual só se começa a formar na segunda metade do século XIX, “marcada pela abolição do tráfico negreiro”¹⁴², sendo esta precisamente a época histórica escolhida por Agualusa para situar a história de *Nação Crioula*, o que torna patente a urgência de definir e construir a identidade cultural histórica do povo angolano¹⁴³ no “tempo «pós-catástrofe»”¹⁴⁴. É portanto no registo da memória – “da memória colectiva que se articula na cena pública”¹⁴⁵ – que tendo ocorrido “uma clivagem interna – os fatos vividos não são reconhecidos como parte do ego. Há a representação – do mesmo modo que se dá na teoria do proto-recalcamento”¹⁴⁶, e é criado um espaço de recriação da possibilidade histórica, “para que a imagem e a identidade dos povos colonizados possam ser recuperadas através da «volta» às suas origens.”¹⁴⁷

Se o tempo histórico é aquele em que Angola e, em especial, Luanda se estabeleciam como entidades com identidade própria, o tempo do discurso de Agualusa não é inteiramente pós-colonial, uma vez que o escritor, de certo modo, escapou à onda do pós-independência em que houve uma necessidade urgente de estabelecer a identidade cultural de um povo em contraste com a do ex-colonizador¹⁴⁸, valorizando todos os aspectos culturais da civilização conquistada. Conquanto mantenha esta

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 13

¹⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 9

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 16

¹⁴³ Ana Tavares, entrevista a Agualusa, “Essa sociedade, ainda que não fosse nomeada, estava lá e eu identificava-me com ela. Danças, trajes das mulheres, tudo quanto eu não sabia fui desvendando e trabalhando uma literatura como lugar de referência.” p. 21

¹⁴⁴ Mário Seligmann-Silva, *O Local da Diferença*, p. 63

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 71

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 71

¹⁴⁷ Bonnici, *ob. cit.*, p. 1

¹⁴⁸ Laura Chrisman, *Colonial Discourse*, “a fully post-colonial reading will locate the meaning of the untranslated words and the special, culture-specific resonances of the text.” p. 282

preocupação, o próprio afirma que “já depois da Independência verificou-se o aparecimento de outros escritores com outras preocupações. Já não havia essa necessidade de afirmação nacionalista e, por isso, a maior parte dos escritores mais jovens trabalha em torno de outras preocupações”¹⁴⁹, temas de reescrita da história altamente romanceados e com outras opções estilísticas, focados também em relações de alteridade e não apenas de aspectos culturais específicos que se sustentam por si próprios; daí Agualusa ter podido recuperar uma obra de um escritor canónico português e, através de uma reescrita ou de um palimpsesto, ter produzido obra de literatura africana.

¹⁴⁹ Entrevista por Ana Paula Tavares, in *História* 51, Dezembro 2002, p. 19

3.3. Públicos-alvo das obras: que intencionalidade e recepção?

A Correspondência de Fradique Mendes, sendo uma obra coerente com as normas literárias vigentes da época, visava demarcar a posição não só estilística como também social e ideológica de Eça de Queirós em relação à cultura das sociedades que visava criticar. Eça tencionava que *A Correspondência de Fradique Mendes* fosse publicada, precedida de uma biografia de Fradique, em folhetins no jornal *O Repórter*, pertencente ao seu amigo Oliveira Martins. Este, porém, devido às exigências e reivindicações de Eça, não terá podido aquiescer a esse seu pedido de que os artigos da biografia fossem todos publicados no mesmo número do jornal.¹⁵⁰ Eça começa a sua publicação n’*O Repórter* a 23 de Agosto de 1888, publicando porém apenas seis artigos, com algumas cartas publicadas em jornais; desde essa altura, coligindo os seus manuscritos, começa a preparar o texto para ser publicado em livro¹⁵¹, embora o processo lhe levasse todo o resto da sua vida sem nunca completar a obra e submetê-la para publicação, até que morre em 1900 sem ter finalizado o seu projecto. Como tal, *A Correspondência de Fradique Mendes* é publicada postumamente.

Não só na crítica aos costumes Eça de Queirós utilizou *A Correspondência de Fradique Mendes* como veículo; a própria linguagem que Eça utiliza permite-lhe “«transgredir» sem forçar as leis internas e imanentes do idioma.”¹⁵² Não seria possível mencionar o estilo de escrita de Eça de Queirós sem mencionar também o uso que este faz da ironia, ferramenta contundente que utiliza para criticar mordazmente a sociedade. Se Fradique pode ser considerado uma projecção Outra do Eu queirosiano¹⁵³, apresenta-

¹⁵⁰ Maria Filomena Mónica, *Eça de Queirós*, p. 292

¹⁵¹ Idem, ibidem, p. 293

¹⁵² Ernesto Guerra da Cal, *ob. cit.*, p. 118

¹⁵³ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, p. 144

-se portanto duplamente como “super-homem irônico”¹⁵⁴, não só por fazer uso deste instrumento enquanto personagem, golpeando as figuras que pretende ridicularizar através de episódios cômicos que amplo uso fazem de esterótipos, mas também por Fradique Mendes ser uma figura passível de ser ironizada por Eça-autor, que deixa ecos pessoais na sua relação com um possível Eça-narrador, na medida em que, nas *Memórias e Notas*, hiperboliza de tal forma os méritos e a originalidade de pensamento de Fradique Mendes que a leitura das suas cartas não pode deixar de revelar uma disparidade entre as expectativas e os resultados. Aliás, o narrador das *Memórias e Notas*, apesar de tecer elogios constantes a Fradique Mendes, não se coíbe de o criticar também, embora por vezes apenas veladamente, criando uma relação de alteridade entre o narrador e Fradique¹⁵⁵, o que “debilita a realidade de Fradique tornando-a inautêntica e paradoxal.”¹⁵⁶ No entanto, fica patente a intenção de Eça criar, na figura de Fradique Mendes

juntamente um mito e uma mistificação (...). Mito, como figura ideal, concebida pelos anseios duma geração e, mais tarde, apropriada por Eça. Mistificação literária, porque Eça se propõe lançar a sua criação a público como figura viva, em correspondência epistolar íntima e amiga com os maiores dos seus irmãos de família literária.¹⁵⁷

Agualusa retoma a ironia de Eça de Queirós em *Nação Crioula* utilizando a primeira carta de todas, em que Fradique Mendes nos aparece ainda com ecos queirosianos de dândi, para colocar em cheque e caricaturar este europeu que tem tanto receio do território africano que considera necessário ter de chegar a terra “às costas de

¹⁵⁴ Mário Sacramento, *Eça de Queirós – Uma Estética da Ironia*, p. 200

¹⁵⁵ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, “a sua capacidade de instituir **um outro**, quanto mais notórias são as (ainda assim restritas) reservas que o narrador formula a algumas das crenças e princípios por que se rege Fradique Mendes.”, p. 145

¹⁵⁶ actas, Ana Nascimento Piedade, *Congresso de Estudos Queirosianos*, “Estratégias da Modernidade”, p. 300

¹⁵⁷ Jaime Cortesão, *Eça de Queiroz e a Questão Social*, p. 38

dois marinheiros cabindanos. Atirado para a praia, molhado e humilhado” (NC, p. 9), começando aqui a sua viagem em busca de si mesmo, que se vai alterando, absorvendo aspectos de várias outras entidades, ao invés do mero observador passivo do século XIX.

É possível observar, portanto, que este parágrafo introdutório nos dá desde já o mote da obra, bem como delimita a situação do narrador no contexto da história, sendo-nos apresentado como uma moldura¹⁵⁸ do mundo ficcional que será mais tarde descrito em maior pormenor. Sendo a frase de abertura, visa não só o propósito mencionado como também captar a atenção do leitor, sendo um excelente exemplo de ambas as funções, sendo também fornecido um contexto narrativo que, podendo ser distante do tempo real do leitor, lhe permite começar a criar mentalmente as delineações da sociedade do texto narrativo em análise. Também a utilização expressa do narrador autodiegético nas primeiras linhas da história impõe, naturalmente, a consideração de quem é a personagem que nos leva na jornada descrita, quais as suas identidades e referentes culturais. Através deste pequeno excerto, é possível desde já estabelecer que uma possível intenção de *Nação Crioula*, quando posta em contraste com a possível intenção de Eça de Queirós com a publicação de *A Correspondência de Fradique Mendes*, é, se não diametralmente oposta¹⁵⁹, pelo menos consideravelmente díspar, já que Agualusa pretende “pegar em personagens históricas e dar-lhes uma outra dimensão”¹⁶⁰.

Com efeito, enquanto que *A Correspondência de Fradique Mendes* terá sido formulada para contemporâneos de Eça que partilhassem os mesmos pontos de vista e, consequentemente, tivessem no geral as mesmas reservas e opiniões em relação aos objectos da crítica, e que portanto naturalmente seriam de classes sociais médias a altas,

¹⁵⁸ Carlos Reis, *Dicionário de Narratologia*, p.193

¹⁵⁹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, “two accounts of the emergence of national narratives seem to support my suggestion. They represent the diametrically opposed world views of master and slave which, between them, account for the major historical and philosophical dialectic of modern times.”, p. 144

¹⁶⁰ Ana Tavares, *ob. cit.*, p. 19

já a obra de Agualusa, pelo seu carácter histórico-didáctico, tece considerações de teor social em relação à validade de preconceitos europeus do século XIX, pelo que o público-alvo terá de ser alargado a qualquer indivíduo que tenha preocupações sociais em relação à validez de textos coloniais e, em relação à literatura pós-colonial, de reafirmação cultural, “procurando dizer que poderia ter sido diferente, que o peso do presente não é resultado dum fatalismo histórico, mas estava inscrito nos factos do passado.”¹⁶¹

Como tal, e apesar da já mencionada retoma formal da personagem queirosiana, o processo de releitura e reescrita de *Nação Crioula* vem preencher o que Agualusa considera ser uma falha de Eça de Queirós. Pressupõe-se que haja portanto uma intenção de criticar a falta de visão portuguesa¹⁶² das então colónias numa luta contra o esquecimento, já que quando afirma que “grandes intelectuais conviveram com o problema e ignoraram-no. Eça de Queiroz foi contemporâneo e ignora-o”¹⁶³. É possível vislumbrar assim um espaço, uma lacuna em que é possível desenvolver a problemática da ignorância do que realmente se passava em Angola, em resposta à afirmação do próprio Fradique Mendes queirosiano em *A Correspondência de Fradique Mendes*, que, quando confrontado com o narrador das *Memórias*, “Fradique! porque não escreve você toda essa sua viagem a África?”, responde apenas: “Não tenho vi nada na África, que os outros não tivessem já visto. (...) Não tenho sobre a África, nem sobre coisa alguma neste mundo, conclusões que por alterarem o curso do pensar contemporâneo valesse a pena registar... Só podia apresentar uma série de impressões, de paisagens” (ACFM, p.

¹⁶¹ Rita Chaves e Tânia Macedo, *Marcas da Diferença*, p. 238

¹⁶² Rosa Cruz e Silva afirma, em “O Nacionalismo Angolano”, esta mesma falta de visão, observável nos textos “produzidos por autores, na sua grande maioria, exteriores às diferentes realidades angolanas, estes documentos não só são reveladores das condições em que foram elaborados, fornecendo o olhar exterior sobre os homens, os espaços, os sistemas de organização social criados pelos Angolanos, mas constituem sobretudo um observatório excelente das formas como os historiadores os utilizaram (...) para alcançar objectivos e responder a interrogações suscitadas por contextos ideológicos, mentais, sociais e políticos diversos.”, p.

¹⁶³ Ana Tavares, *ob. cit.*, p. 22

105). Embora Eça de Queirós pudesse ter em mente focar a personalidade indecisa de Fradique e não a sua opinião específica sobre África (ou a falta dela), é impossível deixar de concluir que apesar das suas próprias viagens a este território, este continente, os seus povos e as suas culturas não o impressionaram da mesma maneira que outros países visitados. Se estabelecermos o paralelo entre as vivências de Eça-autor e de Fradique-personagem, os outros locais, mesmo quando apenas observados, foram dignos de menção (é de notar a utilização do verbo “vi”, que remete para a passividade da observação sem intervenção activa).

Se a diáde Eça-Fradique fez questão de registar minuciosamente as suas observações de ordem etnológica e cultural, por meras “impressões” superficiais que fossem, África fica remetida para o esquecimento. É aliás visível a opinião que o narrador destas *Memórias* tem de África, em comparação com outras culturas – fazendo um rápido parêntesis para sublinhar que, se se considerar os conceitos de “cultura” e de “civilização” como aqueles registos das obras e progresso dos povos, opinião hoje retrógrada mas que vigorava ainda no século XIX, África não tinha de facto qualquer cultura ou civilização – culturas estas que, podendo na altura, e na consideração do Eu europeu, estar colocadas numa posição hierárquica inferior à das civilizações europeias, tomam um lugar de inexistência¹⁶⁴: “Uma nação só vive porque pensa. (...) Um reino de África, com guerreiros incontáveis nas suas aringas e incontáveis diamantes nas suas colinas, será sempre uma terra bravia e morta, que, para lucro da civilização, os civilizados pisam e retalham tão desassombradamente (...)” (ACFM, p. 112).

¹⁶⁴ Osvaldo Manuel Silvestre corrobora esta opinião no *Congresso de Estudos Queirosianos*: “Se acaso nos deslocarmos, adentro do território mapeado pela *Correspondência*, do Oriente para África, facilmente concluiremos que o continente negro é objecto de silêncio que pede uma releitura sintomológica. (...) Manifestamente, quer para Fradique quer como para o seu biógrafo, a questão da alteridade civilizacional coloca-se ou a Oriente (no Egipto, na Palestina, na Índia, na China) ou a Ocidente, nas Américas. Quanto a África, e não se duvidando da interpelação da sua alteridade, pode pelo menos colocar-se sob suspeita a sua caracterização enquanto “civilização”, p. 229

A obra de Agualusa, contraposta a esta visão voluntariamente restrita, forma portanto uma hipertextualidade, com uma crítica implícita¹⁶⁵. Ao longo de toda a obra de Agualusa em análise se encontram, pelo contrário, inscritas inúmeras referências à cultura angolana, colocadas de modo tão natural, embora pela mão do mais inesperado observador-interveniente, que essas referências culturais se lêem como pertencentes ao meio, que absorve o narrador. É exemplo disso, retomando a primeira página da obra, já referida como mote da mesma, a passagem em que Fradique refere que vai “contratar os serviços de duas machilas” (NC, p. 9), utilizando o vocábulo como se da sua língua materna se tratasse. Esta situação, apesar de distanciar Fradique do tempo da diegese, aproxima o leitor do tempo do discurso e obriga a uma leitura atenta das possíveis *nuances* culturais, implícitas ou explícitas, que Agualusa tenha procurado imprimir na sua obra.

Assim, aproveitando os vazios temporais de *A Correspondência de Fradique Mendes* em que não é possível situar Fradique noutros locais, Agualusa coloca-o em África, tendo experiências de imersão cultural e de revisão pós-colonial possível apenas no tempo do discurso. As conclusões que o Fradique agalusiano retira, pelo contacto que tem com a cultura do Outro e com várias conjunturas individuais de contacto directo com o Outro personificado, revelam este carácter humanista de cariz ideológico pós-colonial só possível num autor contemporâneo. Isto obriga a que o seu registo do mundo seja diverso daquele Fradique de Eça, “e é com a intenção evidente de brincar com a história e com a literatura de feição nacionalista que esse romance coloca-se no limite entre invenção e registo.”¹⁶⁶

¹⁶⁵ Genette, *Palimpseste*, “Le troisième type de transcendance textuelle, que je nomme métatextualité, est la relation, on dit plus couramment de “commentaire”, que unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer). (...) C’est, par excellence, la relation critique.” p. 11.

¹⁶⁶ Maria Nazareth, *ob. cit.*, p. 207

3.4. As várias modalidades de alteridade em *A Correspondência de Fradique Mendes* e *Nação Crioula*

Tal como já referido, as conjunturas de alteridade encontradas nos textos de Eça de Queirós e José Eduardo Agualusa não se limitam às relações da personagem principal, enquanto sujeito autodiegético, com o Outro presente também na diegese. Estas relações serão exploradas em pormenor não apenas nos capítulos 3.5 e 3.6, mas também em outras relações metatextuais e mesmo extratextuais. Como tal, traçarei um breve delineamento de algumas das mais importantes na delimitação da personalidade das personagens principais como *um Outro* bem como na maneira como estas têm de perceber *o Outro*.

Tomemos como primeiro exemplo a diferença entre Fradique Mendes de *A Correspondência de Fradique Mendes* e Fradique Mendes de *Nação Crioula*. O primeiro é uma personagem que se demarca dos demais pela sua personalidade sempre ideologicamente avançada em relação aos seus contemporâneos e que, embora procure nas suas viagens e estudos esgotar o conhecimento em relação a todos os tópicos, acaba por tocar nestes apenas superficialmente. Já o Fradique Mendes de Agualusa é bem mais permeável à influência do que observa, criando uma mais estreita relação entre o Outro e si mesmo. Se o Fradique queiroso tem uma firme consciência de si mesmo enquanto indivíduo, não se vê como um Outro mas sim como um Si Mesmo, enquanto que o segundo Fradique toma uma consciência faseada do múltiplo interior do Eu, em várias etapas demarcadas, bem como amplifica a consciência de que, em contacto com o Outro, e sendo mais aberto às experiências do Outro, formula uma descoberta da sua própria identidade relacional. Por outras palavras, daquela identidade que depende da consciência que toma da relação que tem com a alteridade, já que as suas reacções são

de resposta a estímulos exteriores e não processos mentais intelectualizados do Outro como entidade inteiramente separada. Como exemplo desta relação que o Fradique Mendes queirosiano tem com o Outro e que em tudo difere da absorção que o Fradique de Agualusa faz de elementos do Outro, temos a carta IV, em *A Correspondência de Fradique Mendes*, a Madame S.. Referindo apenas que nesta carta Fradique Mendes começa por comentar a literatura espanhola de modo depreciativo, não tendo dela opinião favorável, Fradique aproveita a ocasião para pontificar sobre a ideia de nacionalidade, considerando que “na língua verdadeiramente reside a nacionalidade; - e quem for possuindo com crescente perfeição os idiomas da Europa vai gradualmente sofrendo uma desnacionalização” (ACFM, p. 130). Não deixando de apontar brevemente que este Fradique Mendes não considera as línguas de outros continentes como merecedoras de um conhecimento mais ou menos profundo, sendo apenas as línguas da Europa suficientemente civilizadas para serem sequer mencionadas, mais prevalecente é a ideia de que tem de haver uma separação das várias identidades culturais. Contrariando a multiplicidade do ser e a noção de que a identidade sofre interferências várias conforme a alteridade com que é confrontada, Fradique refere que

com cada idioma alheio que assimila, introduzem-se-lhe no organismo moral modos alheios de pensar, modos alheios de sentir. (...) O esforço para se confundir com gentes estranhas no que elas têm de essencialmente característico, o verbo – apaga nele toda a individualidade nativa. (...) Há aí, diante dele, como o desejo servil de *não sermos nós próprios*, de nos fundirmos dele, no que ele tem de mais seu, de mais próprio, o vocábulo. Ora isto é uma abdicação de dignidade nacional. (ACFM, p. 131)

Este modo de ver as relações com o Outro, não como estanques e impenetráveis mas como passíveis de conjunturas de confluência e interrelatividade, é precisamente um dos possíveis motes de Agualusa em *Nação Crioula*. O próprio título indica já esta

característica que em tudo vai permear a obra: este Fradique, quando colocado em contraste com o Outro, assume como suas várias características culturais deste, quer seja nos vocábulos utilizados para descrever as realidades que presencia, atitude tão contrária à tese do Fradique queirosiano, como no facto de que ele mesmo acaba por se tornar um factor da crioulaização e miscigenação que coloca em causa o conceito de nacionalidade e identidade nacional do primeiro Fradique, criando ele mesmo um ser que combina a identidade europeia do Fradique original com as características angolanas personificadas por Ana Olímpia.

Por sua vez, os próprios Fradiques das obras em análise são construídos em relações de alteridade com outros Eus, outras versões de si mesmos. O Fradique de Eça de Queirós foi alvo de várias alterações em relação ao primeiro Fradique¹⁶⁷, começando como veículo da revolta contra a restrição literária de finais da década de 60 do século XIX, com características hiperbólicas e exacerbadas, e amadurecendo sob o controlo de Eça de Queirós, que o transforma numa personagem mais ponderada e com interesses diversos. Já o Fradique Mendes de Agualusa surge como resposta directa ao Fradique queirosiano, começando com características que, numa primeira análise mais superficial, o poderiam colocar diacronicamente nas elipses biográficas que nos é permitido destrinçar nas *Notas e Memórias de A Correspondência de Fradique Mendes*¹⁶⁸, mas demonstrando por outro lado um estilo diferente e modos de ver, sentir e ser que podem ser mesmo descritos como antagónicos aos do Fradique queirosiano. Como tal, este último Fradique está muito mais consciente do devir da sua identidade como algo resultante do contraste com a sua própria alteridade – da sua construção como *um Outro*.

¹⁶⁷ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, “influências baudelerianas, tendências decadentistas, referências exóticas, dandismo, etc.”, p. 139

¹⁶⁸ Num exercício hipertextual, Fradique Mendes de Agualusa utiliza como pretexto para o seu silêncio em relação a África a profundidade da sua relação com Ana Olímpia; quando estes se encontram já no Brasil, após a viagem de Angola a bordo do navio negreiro *Nação Crioula*, Ana Olímpia interpela Fradique perguntando-lhe “«Porque vieste comigo?» O que podia eu responder-lhe?! Não respondi (se algum dia alguém quisesse escrever a minha biografia só encontrará silêncios).” (NC, p. 73)

Para além da relação de alteridade entre os dois Fradiques, podemos também encontrar conjunturas de paralelos identitários quer entre Eça de Queirós, enquanto autor, quer com o narrador de *A Correspondência de Fradique Mendes*, que, como já referido, é para alguns autores parcialmente identificado com este, devido a amizades em comum, viagens cujas datas coincidem, entre outros aspectos, sendo que o próprio Fradique Mendes enquanto personagem manifesta algumas concepções socioculturais e ideológicas partilhadas com Eça. Carlos Reis considera a criação deste Fradique Mendes como um “projecto heteronímico” concebido na capacidade de Eça de Queirós de criar uma “autonomização (...) dessa identidade, nos planos biográfico e ideológico-cultural”¹⁶⁹, ficando no entanto “inibido de se assumir integralmente como alteridade artística e, por isso, [detendo-se] no limiar da heteroníma plena.”¹⁷⁰, cumprindo sim uma função de “voz outra”¹⁷¹.

Tendo em conta o facto de o texto das *Notas e Memórias* ocupar cerca de metade do volume de *A Correspondência de Fradique Mendes*, não é possível deixar de notar que, apesar de todos os elogios tecidos a Fradique Mendes, o narrador não é possuidor de uma voz neutra, e muito menos imparcial. Não são numerosos os exemplos em que no seu registo se possam identificar as críticas, quer mais quer menos subtis, às opiniões de Fradique Mendes sobre variados temas e assuntos. Considerando que esse texto é de suma importância para a construção de Fradique Mendes como um Outro também ele, não poderão ser ignoradas as conjunturas em que o narrador utiliza o seu discernimento para revelar a personalidade de Fradique no que concerne a sua alteridade, pelo que tais exemplos serão analisados no próximo capítulo.

¹⁶⁹ Carlos Reis, *Estudos Queirosianos*, p. 148

¹⁷⁰ Idem, ibidem, p. 152

¹⁷¹ Idem, ibidem, p. 159

Do mesmo modo, o Fradique Mendes de Agualusa é também merecedor de um paratexto no qual uma voz externa tem a oportunidade de expressar as suas opiniões sobre esta personagem, já não enquanto detentor de uma identidade Outra estática, mas sim enquanto estratégia de conclusão do seu devir enquanto portador de uma identidade passível de transformações. Como tal, na carta final, de Ana Olímpia a Eça de Queirós, há também elementos que caracterizam Fradique através de uma outra voz, que não pode ser ignorada.

3.5. O Outro em *A Correspondência de Fradique Mendes*

3.5.1. Fradique Mendes visto por um Outro

O paratexto *Memórias e Notas*, que nos introduz Fradique Mendes enquanto personagem e personalidade com características identitárias definidas, contém, necessariamente, material importante para a definição de quem é Fradique Mendes, embora não seja informação relatada em primeira mão, como nas cartas. Como tal, é necessário admitir uma certa parcialidade e subjectividade nos relatos, e também possíveis disparidades entre os motivos e ideias de Fradique Mendes e aquelas que o narrador homodiegético lhe imprime. No entanto, na construção de uma moldura ideológica, será interessante questionar não só o que nos é proposto serem as ideias de Fradique Mendes vistas através de um Outro, como também observar a distância e diferença de opiniões entre este e o narrador da sua biografia que, “ocultando até a sua própria identidade, pretende apenas ser uma mera testemunha das facetas mais representativas da existência de Fradique”¹⁷².

Antes de mais, o narrador afirma escolher as cartas que sente serem mais adequadas à exposição das facetas da personalidade de Fradique Mendes que procurava desenvolver, aquelas cartas que “com mais saliência revelassem a «personalidade» – o conjunto de ideias, gostos, modos, (...) as que mostram traços de carácter e relances da existência activa, (...) caracterizam o feitio do seu pensamento” (AFCM, p. 111), o que desde já revela que a objectividade do narrador não será total. Como tal, e apesar dos inúmeros elogios à personalidade e feitos de Fradique Mendes, há também divergências ideológicas presentes no texto que demarcam a diferença entre o narrador e Fradique:

¹⁷² Carlos Reis, *Estatuto e Perspectivas do Narrador*, p. 221

Fradique nutria pelos políticos todos os horrores, os mais injustificados (...). Havia nestas ferozes opiniões, certamente, laivos de perfeita verdade. Mas em geral, os juízos de Fradique sobre a política ofereciam um cunho de um preconceito que dogmatiza – e não de uma observação que discrimina (AFCM, pp. 70-80)

Como se pode observar, o narrador demarca-se destas opiniões de Fradique, embora não possa deixar de oferecer uma apologética percentagem de razão a Fradique. Um outro exemplo desta diferença de pensamento que se revela no contraste entre o narrador e Fradique Mendes é presente na opinião que o sujeito da enunciação tem da descrição das mulheres que Fradique revela, considerando-as “«organismos» superiores, (...) ao mesmo tempo [que] ia dissecando e estudando esses «organismos divinos», fibra a fibra, sem respeito, por paixão de analista” (AFCM, p. 88). Tal postura de Fradique implica um distanciamento emocional entre o seu Eu (masculino) e as mulheres – ou, melhor, “a Mulher” (AFCM, p.88), que amava como entidade única, sem identidade pessoal e individual mas apenas como categoria, como objecto de observação.¹⁷³ A própria morte de Fradique Mendes, causada por uma recusa em aceitar uma possível partilha de um casaco (ou seja, por uma asseveração negativa da sua alteridade, da sua superioridade), por sofrer de “repugnâncias intolerantes” para com um Outro que considera seu inferior moral, um “oficial rabugento e catarroso” (ACFM, p. 95), é criticada pelo narrador, como é visível na escolha do vocábulo “intolerante” para caracterizar esta faceta da sua personalidade. Embora por vezes o narrador possa considerar momentaneamente Fradique sob uma luz menos positiva, rapidamente contrabalança esta atitude com a afirmação da superioridade do mesmo; após conhecer Fradique pela primeira vez, e confrontado com o sentimento de inferioridade que desse

¹⁷³ Para outros exemplos da problematização da diferença das “coordenadas ideológicas” do narrador das *Memórias e Notas*, ver *Estatutos e Perspectivas do Narrador*, de Carlos Reis, pp. 227-231, e Ana Nascimento Piedade, *Fradiquismo e Modernidade*, pp. 61-65

encontro advém, o narrador não pode deixar de exclamar para consigo mesmo “«Que pedante!» Sim, mas inteiramente «novo», dissemelhante de todos os homens que eu até aí conhecera!” (ACFM, p. 32).

A personalidade de Fradique-personagem começa por ser traçada em função, precisamente, da sua diferença em relação ao Outro; neste caso, os seus contemporâneos e conterrâneos, que, seguindo as tendências estético-ideológicas da década de 60 do século XIX, estavam

deslumbrados pelo lirismo épico [iam] buscar motivos emocionais fora das limitadas palpitações do coração – à história, à lenda, aos costumes, às religiões, a tudo o que através das idades, diversamente e unamente, revela e define o homem. Mas além disso Fradique trabalhava um outro filão poético que me seduzia – o da Modernidade, a notação fina e sóbria das graças e dos horrores da Vida. (ACFM, pp. 7-8)

Fradique era já de facção realista enquanto os demais escritores ainda se debatiam com o romantismo da época, o que faz com que o narrador o colocasse desde logo ao nível das mais elevadas personalidades intelectuais como “Baudelaire e Leconte de Lisle [e] Vítor Hugo” (ACFM, p. 9), e como alguém que “possuía decerto na alma, talvez no viver, tanta originalidade poética como nos seus poemas” (ACFM, p. 12). É portanto precisamente através dos seus traços identitários originais, ou, por outras palavras, da sua diferença em relação ao que o circundavam, que o narrador elege Fradique enquanto objecto merecedor de estudo. Também a originalidade e mesmo excentricidade das suas origens e dos seus estudos são motivos de admiração: Fradique

descendia por varonia do navegador D. Lopo Mendes”, tendo o seu pai morrido num acidente de caça e a sua mãe “de uma febre trazida dos campos, onde andara bucòlicamente, num dia de sol forte, cantando e ceifando feno (ACFM, p. 15)

Esta é uma imagem extremanente idealizada de uma aristocracia com ensejos pastorais e com reflexos ainda parnasianos. Durante os primeiros estádios da vida quase rocambolesca de Fradique, a sua educação fica a cargo “de sua avó materna, D. Angelina Fradique, velha estouvada, erudita e exótica”, sendo “singularmente emaranhada” (ACFM, p. 15), o que leva naturalmente ao carácter único desta personagem. A juventude de Fradique Mendes é boémia e descrita com termos tão hiperbólicos que um leitor só pode concluir que todas as acções de Fradique tinham impressas tal cunho de originalidade de pensamento que este seria, obrigatoriamente, diferente de todas as outras pessoas que se pudessem conhecer. É devido a todos estes factores que Fradique, insatisfeito com as experiências que lhe eram facultadas na restrita sociedade europeia,

com um ímpeto de ave solta, viajara logo por todo o mundo, a todos os sopros do vento, desde Chicago até Jesuralém, desde a Islândia até ao Sara. Nestas jornadas, sempre empreendidas por uma solicitação de inteligência ou por ânsia de emoções, achara-se envolvido em feitos históricos e tratara altas personalidades do século. (ACFM, p. 17)

Este aspecto sobremaneira impressiona o narrador, que fica assim esmagado por um sentimento de inferioridade perante tal criatura que tanto mérito lhe parece ter, que “assumiu para [si] a estatura de um desses seres que, pela sedução ou pelo génio, (...) dominam uma civilização” (ACFM, p. 18). Este sentimento de inferioridade permanece ao longo de toda a narrativa, mantendo Fradique a sua postura distante que revela, de certo modo, o carácter impermeável de que a sua personalidade se reveste.

É patente que este Fradique-poeta que o narrador tanto admira é consciente da multiplicidade do seu Eu, da pluralidade das vozes que se desdobram no seu ser. Com efeito, quando confrontado com os seus poemas de cariz satânico, as “Lapidárias”,

Fradique procura criar uma relação de distância e alteridade consigo próprio, e com a sua obra como reflexo de uma personalidade, consentindo apenas que os seus poemas fossem publicados “com a rígida condição de serem firmadas por um pseudónimo” (ACFM, p. 22).

O narrador retrata Fradique Mendes também fisicamente¹⁷⁴, dando especial atenção ao pormenor dos olhos, “olhos pequenos e negros, brilhantes como contas de ónix, de uma penetração aguda, talvez insistente de mais, que perfurava, se enterrava sem esforço” (ACFM, p. 24), que revelam portanto a personalidade observadora e arguta de Fradique, remetendo “a um temperamento dominador, a uma predisposição para o amor, porque é característica das pessoas apaixonadas e com uma vitalidade transbordante”¹⁷⁵. Era também neste olhar que se inscrevia a sua erudição: “só quando sorria ou quando olhava se surpreendiam imediatamente nele vinte séculos de literatura” (ACFM, p. 25) – um outro exemplo de descrição hiperbólica por parte do sujeito da enunciação, remetendo para a superioridade de Fradique em relação aos demais.

É ainda com um superficial conhecimento de Fradique que o narrador revela uma opinião de Fradique Mendes relativamente à classe trabalhadora portuguesa, no caso da Alfândega. Confrontado com a dificuldade dos funcionários na taxaço aduaneira de uma múmia que Fradique importara, e contrastando com a inerente alta cultura de um ser que encomenda uma múmia sem ter de se preocupar com questões monetárias, Fradique utiliza o humor (“Ele, Fradique, sugerira o artigo que taxa o arenque defumado” (ACFM, p. 25)) de modo a ridicularizar e inferiorizar o Outro, que considera ignorante. Mesmo em relação ao próprio primo, que o tenta ajudar, é mantida uma

¹⁷⁴ Ana Margarida Dinis Vieira, em *As Vertentes do Olhar*, refere a importância da descrição fisionómica no romance realista, uma vez que “uma descrição fisionómica inscreve-se obrigatoriamente no espaço natural do homem, com o objectivo de estabelecer uma antropologia física”, no âmbito de considerações de teor morfo-psicológico, p. 30. Estas considerações procuram revelar ligações entre aspectos físicos de determinados indivíduos e as suas personalidades.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 50

posição de distanciamento superior, embora esta não seja necessariamente prescrita por Fradique mas sim pelo narrador. Este primo, Vidigal, utiliza um discurso marcado pelo vernáculo e por expressões idiomáticas como “bem catita” (ACFM, p. 26), que em tudo difere do discurso comumente cuidado de Fradique. Esta acentuada diferença de registos é utilizada também para demonstrar novamente o sentimento de inferioridade expresso pelo narrador quando, sem intenção, este utiliza a expressão “de escachar” (ACFM, p. 26), “torpe som” que o deixa embaraçado pelo contraste demarcado “como um pingo de sebo sobre o supremo artista das “Lapidárias”, o homem que conversara com Hugo à beira-mar!...”, embora Fradique não pareça dar grande importância a esta situação.

Não só é a fisionomia de Fradique demarcadora da sua originalidade e diferença, como os seus aposentos e o modo como se apresenta formam também uma manifestação externa da sua personalidade fora do comum: Fradique tinha no seu quarto “dois cobrejões orientais (...) de cor estridente”, tendo o próprio quarto “um aroma desconhecido, que também me pareceu oriental” (ACFM, p. 27); o próprio Fradique Mendes surge a certo ponto da narrativa “vestido com uma cabaia chinesa! Cabaia de Mandarin, de seda verde, bordada a flores de amendoeira – que me maravilhou e intimidou” (ACFM, p. 27). Esta excentricidade não só aumenta a distância entre Fradique e o narrador, como revela um outro aspecto da sua personalidade que por sua vez revela uma atitude em relação ao Outro – neste caso não o Outro pessoal, como em algumas das conjunturas já analisadas, mas sim na relação que tem com o Oriente enquanto conceito de alteridade. Na sua observação das várias culturas com as quais contacta, Fradique Mendes, não assimilando aspectos culturais definidos, apropria-se sim de particularidades superficiais que talvez considere mais profundas, de um ponto de vista do que hoje é entendido como multicultural. No entanto, os parâmetros conceptuais

que delimitam o seu modo de ver muitas vezes não permitem que as suas observações vão além da superfície: Fradique não analisa mas apenas observa para registar. Fradique surge então neste exemplo como uma personagem viajada e conhecedora de várias culturas, que neste caso teria tido estreito conhecimento da cultura chinesa e, encontrando afinidades a nível pessoal e ideológico, se apropria de um elemento cultural como seu. Este exemplo é revelador da valorização que se dava na época ao exótico – embora exocategorizado (o Oriente enquanto conceito e não como realidade¹⁷⁶), ou seja, ao Orientalismo, considerado por Edward Said como “um modo de perspectivar o Oriente que é baseado no lugar especial reservado ao Oriente na experiência europeia”¹⁷⁷. Segundo o Orientalismo, o Eu não vê as características culturais do Outro como algo que se sustém pelos seus próprios méritos, sendo sim “uma representação europeia do Oriente”¹⁷⁸. É também esse o motivo que leva Fradique a experimentar as várias religiões que vai encontrando, como o babismo, pois que, “atraído para essa nova seita por curiosidade crítica, para observar como nasce e se funda uma religião, chegara pouco a pouco a ganhar pelo babismo um interesse militante” (ACFM, p. 46). Fradique não é levado a acreditar nestas doutrinas por motivos espirituais, mas sim pela curiosidade inerente ao seu espírito de viajante. Utilizando o universo referencial com o qual se identifica, pode-se tomar como exemplo a identificação que o narrador faz da iluminação no Egipto com a iluminação das terras rurais portuguesas, portadoras também elas de um encanto exótico pelo seu bucolismo:

As iluminações no Oriente consistem, como as do Minho, de tigelinhas de varro e de vidro onde arde um pavio ou uma mecha de estopa. Mas a descomedida profusão com

¹⁷⁶ Edward Said, *Orientalism*, “the Orient was almost a European invention, and had been a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences”, p.1

¹⁷⁷ No original, “a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient’s special place in European Western experience”, idem, ibidem, p. 1

¹⁷⁸ No original, “a European representation of the Orient”, idem, ibidem, p. 1

que se prodigalizam as tigelinhas (...) torna as velhas cidades meio arruinadas, que assim se enfeitam em louvor de Alá, realmente deslumbrantes – sobretudo para um ocidental besuntado de literatura. (ACFM, p. 43)

Há, portanto, o reconhecimento das limitações que são impostas a Fradique pelo seu próprio conhecimento cultural e moldura ideológica.

O narrador sublinha que a identidade de Fradique não sofre mutações quando contrastada com o local da cultura do Outro, uma vez que

todo o sol do mar Vermelho e das planícies do Eufrates não lhe tostara a pele láctea. Trazia, exactamente como no Hotel Central, uma larga quinzena preta e um colete branco fechado por botões de coral. E o laço da gravata de cetim negro representava bem, naquela terra de roupagens soltas e rutilantes, a precisão formalista das ideias ocidentais. (ACFM, p. 35)

Isto contribui para manter a identidade europeia de Fradique intacta, sem ser “conspurcada” pelo meio ambiente que o circunda. O narrador, como já referido, tendo alguma independência a nível ideológico, revela concepções de alteridade que não podemos aplicar a Fradique Mendes, uma vez que não se reportam a opiniões que este tenha directa ou indirectamente referido, mas aludindo sim à mentalidade racista que permite a implementação de ideais imperialistas. Apesar de o Outro racialmente identificado existir somente como referência anedótica, e, acima de tudo, como cenário, caracterizando o todo (a raça) pela parte (o indivíduo), é de enfatizar os termos que o narrador utiliza para descrever um negro que trabalhava no restaurante do hotel em que ambos estavam instalados:

Terminei por perguntar ao negro de Seneh que servia o macarrão. O selvagem escancarou um riso de faiscante alvura no ébano do carão redondo, e, através da mesa, grunhiu com respeito: - Cé-le-diêu... (ACFM, p. 36)

Neste exemplo não só o indivíduo africano é colocado numa posição servil, como, apesar de se ter infiltrado no que o narrador entende como civilização, permanece “selvagem”, não tendo sequer direito à totalidade da linguagem humana – apenas emite grunhidos – e a pouca linguagem que utiliza, sendo a do Outro, do dominador, é pronunciada incorrectamente. No entanto, é com respeito que o negro se refere ao europeu que descreve, com a reverência que o narrador considera ser merecida pelo colonizador. Toda a sua personalidade é condensada sob o epíteto de “bárbaro” (ACFM, p. 41), por não se adequar ao *standard* desejado pelos europeus.

Apesar da já referida tendência ideológica para o Orientalismo e para a implicação de que há apenas uma leitura superficial dos elementos que demarcam o Outro do Eu, sendo esses elementos enfatizados pelo exotismo, Fradique é caracterizado pelo conhecimento profundo que tem da cultura: “com quanta profundidade e miudeza conhecia o Oriente este patricio admirável! De todas aquelas gentes, intensamente diversas desde a cor até ao traje – ele sabia a raça, a história, os costumes, o lugar próprio na civilização muçulmana” (ACFM, p. 44), muito embora não pareça atribuir significados culturais ao que observa e aos conhecimentos que absorve como curiosidades exóticas. Apesar desta leitura, o narrador não coloca em questão que Fradique de facto “compreende” (ACFM, p. 45) a cultura do Outro, conquanto a possa utilizar somente a seu bel-prazer, absorvendo elementos aleatórios. Há, no entanto, um contraste entre este conhecimento cultural que tem e o do narrador, que é nulo, demonstrando uma ignorância da realidade cultural do Outro, caricaturando-a e comparando as “estranhas figuras” a uma “mascarada fabulosa, arranjada por um

arqueólogo em noite de folia erudita para reproduzir as «modas» dos semitas e os seus tipos” (ACFM, p. 44). Fradique revela estes conhecimentos culturais não só através da exposição teórica que faz ao seu amigo, relatando e descrevendo minuciosamente as práticas e costumes desse grupo étnico, mas também ocasionalmente fazendo uso dos costumes culturais desse Outro, pois a certa altura

Fradique Mendes parou, e, muito gravemente, trocou com um moço pálido, de esplêndidos olhos azuis, o *salam* – essa saudação oriental em que os dedos três vezes batem a testa, a boca e o coração. E como eu, rindo, lhe invejava aquela intimidade com um «homem de túnica verde e mitra persa»: – é um ulema de Bagdade – disse Fradique – de uma casta antiga, superiormente inteligente... (ACFM, p. 45)

Apesar de em tudo contrastar com a análise preconceituosa e baseada apenas nas aparências mais superficiais que o narrador faz do Outro – vê nele apenas um sujeito oriental, de túnica e mitra, não colocando sequer a possibilidade de permitir que aquele indivíduo tenha uma personalidade pessoal, sendo apenas um membro de uma categoria acerca da qual o narrador não tem particular boa opinião ou interesse –, Fradique consegue ver naquela personagem um verdadeiro indivíduo, o que torna a experiência da alteridade como algo mais pessoal. No entanto, é necessário referir que o indivíduo que Fradique conhece de modo um pouco mais íntimo não é qualquer personalidade anónima das massas proletárias ou indigentes do Médio Oriente, sendo sim alguém de um escalão social superior nas hierarquias culturais, o que faz com que, da perspectiva de um intelectual do século XIX, seja alguém que valha a pena conhecer. No entanto, numa das várias contradições constituintes da personalidade de Fradique, numa outra ocasião, tendo defronte de si a paisagem do deserto egípcio, Fradique de facto parece assimilar

certas características ou modos de viver do Outro, clamando “em nome de Alá que nos leve, clemente e misericordioso” (ACFM, p. 52), tomando este referente como seu.

Retomando o fio condutor do pensamento que corre toda a obra, aquele do Orientalismo e da desilusão com a cultura europeia que levam o sujeito a tanto admirar outras civilizações, é de notar também que estas têm, muitas vezes, apenas o lugar de memória, não se inscrevendo nas noções da realidade que o viajante acaba por experienciar. Como tal, é possível constatar a atitude derrotista em relação ao Oriente que Fradique adopta, apesar do manifesto gosto que já havia exprimido antes pela cultura desta região:

A dança e a poesia, afirmava Fradique, as duas grandes artes orientais, iam em misérrima decadência. Numa e outra se tinham perdido as tradições do estilo puro. (...) – De sorte – murmurei – que o Oriente... – Está tão medíocre como o Ocidente. (ACFM, p. 50)

Fradique talvez faça esta afirmação devido à ideia do Oriente inscrita em textos anteriores, que terão inspirado as visões do Outro que, por sua vez, criam o gosto pelo exótico no espírito do europeu do século XIX, não corresponde à realidade com que se deparam, quer tenha sido correcta quer seja apenas uma ficcionalização hiperbolizada por parte desses anteriores visitantes.

Apesar de neste estudo se ter referido que Fradique faz observações superficiais e não análises das culturas com as quais contacta, o narrador vê em Fradique alguém que tem um conhecimento mais profundo destas, em contraste consigo mesmo, comparando as “cinco ou seis folhas de papel que eu tumultuosamente atulhava de imagens e impressões, e que Fradique miudamente enchia de ideias e de factos” (ACFM, p. 53). Em todo o caso, embora Fradique irónica e modestamente refira o seu trabalho como “bisbilhotice etnográfica” (ACFM, p. 53), não se considera na categoria de mero turista

que observa passivamente, procurando curiosidades para posteriormente relatar como anedota. O narrador transcreve um excerto de uma carta a Oliveira Martins em que Fradique revela pretender transformar-se em “cidadão das cidades que visitava” (ACFM, p. 67), “infinitamente curioso e atento” (ACFM, p. 67), num jogo de identidades e mutações constantes cujo método de conhecimento das culturas consistia em se “acercar de uma ideia ou de um facto, deslizar suavemente para dentro, percorrê-lo miudamente, explorar-lhe o inédito, gozar todas as surpresas e emoções intelectuais que ele possa dar, recolher com cuidado o ensino ou a parcela de verdade que exista nos seus refolhos – e sair, passar a outro facto ou a outra ideia, com vagar e com paz” (ACFM, p. 67), elevando-se portanto acima do mero “touriste”¹⁷⁹, que observa apenas a superfície, “enlevado no esplendor das cores e das formas” (ACFM, p. 67). Pelo contrário, Fradique não só pretende examinar minuciosamente todos os aspectos culturais relevantes das regiões e povos que visita, como absorve mesmo alguns aspectos, “de sorte que dele bem se pode dizer que foi o devoto de todas as religiões, o partidário de todos os partidos, o discípulo de todas as filosofias” (ACFM, p. 68), não se identificando de todo com um diletante, pois para o narrador Fradique tinha “uma percepção extraordinária da realidade” cuja curiosidade natural o levava a estudar tão profundamente que podia exclamar “«sorvi todo o sabeísmo!», ou «Esgotei os Polinésios!»” (ACFM, p. 73). O narrador partilha da noção de Fradique de *touriste* enquanto viajante que visita países “para notar de alto e pecamente «os defeitos» – isto é, as divergências desse tipo de civilização mediano e genérico donde saía e que preferia” (ACFM, p. 77). Ou seja, um mero turista é aquele que, notando as diferenças culturais, coloca as civilizações numa escala hierárquica definida, preferindo sempre aquelas que mais semelhanças têm com a sua própria cultura.

¹⁷⁹ Todorov, *Nous et les Autres*, sobre o turista: “le touriste fera donc un autre choix: les choses, et non plus les êtres humaines, seront object de prédilection: paysages, monuments, ruines qui ‘méritent un détour’ ou ‘valent le voyage’.” (p. 337)

Já Fradique, pelo contrário, pelos conhecimentos que procurava absorver em todas as culturas que visitava,

amava logo os costumes, as ideias, os preconceitos dos homens que o cercavam: e, fundindo-se com eles no seu modo de pensar e de sentir, recebia uma lição directa e viva de cada sociedade em que mergulhava (...) e estava tão homogêneamente numa cervejaria filosófica da Alemanha, aprofundando o Absoluto entre professores de Tübingen – como numa aringa africana da terra dos Matabeles, comparando os méritos da carabina «Express» e da carabina «Winchester», entre caçadores de elefantes. (pp. 77-78)

No entanto, é possível constatar que estas relações que Fradique procurava estabelecer com as culturas que visitava não se traduziam num verdadeiro contacto com os detentores dessa cultura, os povos nativos. Nesta comparação, que procura demonstrar a permeabilidade de Fradique a influências culturais que o narrador parece considerar positivas (que o poderiam tornar num sujeito multicultural), Fradique identifica-se, sim, com os hábitos dos europeus num território colonizado, num acto de omissão que, quer propositado quer não, revela por defeito a sua carga ideológica. A ideia da capacidade de adaptação de Fradique aos meios sociais e culturais a que se sujeita é, apesar de ser descrita primeiramente de um modo positivo pelo narrador, contraposta imediatamente à noção da firmeza e parcial rigidez da identidade cultural e nacional do mesmo, uma vez que “apesar da sua dispersão pelo Mundo, da sua facilidade em se nacionalizar em terras alheias, e da sua impersonalidade crítica, Fradique foi sempre um genuíno Português com irradicáveis traços de fidalgo ilhéu” (ACFM, p. 78), com características imutáveis e fixas apesar dos constantes contactos e permutas culturais.

Quanto às ideias, o narrador considera Fradique um indivíduo único, com um “espírito tão impermeável à tirania ou à insinuação das «ideias feitas»: e decerto nunca

um homem traduziu o seu pensar original e próprio com mais calmo e soberbo desassombro” (ACFM, p. 61) e com uma “independência da Razão”. Embora seja patente que o narrador considera Fradique um destes espíritos que tem a capacidade formular juízos originais, Fradique considerava que a cultura europeia era uma restrição às ideias, como escreve numa carta a Carlos Mayer, referindo que

para que um Europeu lograsse ainda hoje ter algumas ideias novas, de viçosa originalidade, seria necessário que se internasse no deserto ou nos pampas; e aí esperasse pacientemente que os sopros vivos da Natureza, batendo-lhe a inteligência e dela pouco a pouco varrendo os detritos de vinte séculos de literatura, lhe refizessem uma virgindade. (ACFM, p. 63)

É porém possível constatar também que a cultura de que o narrador considera Fradique ser possuidor é baseada em pressupostos universalistas; referindo que “a superior inteligência de Fradique tinha o apoio de uma cultura forte e rica” (ACFM, 71). O narrador enumera estes feitos, que são referentes apenas de cultura europeia dita “alta”: as línguas clássicas, o francês, inglês e alemão (muito embora faça um aparte ao árabe, que de certo modo tanto destoa no seguimento dos conhecimentos de cultura europeia que o narrador sente necessidade de sobrecompensar, referindo que “falava com abundância e gosto” (ACFM, p. 72)), as ciências naturais, as ciências sociais, “aquelas sobretudo que pertencem à pré-história – a antropologia, a linguística, o estudo das raças, dos mitos e das instituições primitivas” (ACFM, p. 72), a história, etc. Nexte contexto, ocorre um episódio interessante em relação ao interesse que Fradique demonstra pelo estudo da história que desenvolve a temática da busca da sua identidade, duma perspectiva relacional. Note-se que Fradique, enquanto criança, ressentia-se por ter sido colocado numa escola comum, com outras crianças que considerava serem suas

inferiores: “estes costumes novos que feriam o meu monstruoso orgulho de morgadinho – por me descerem ao nível humilde dos filhos do nosso procurador” (ACFM, p. 73). Porém, ao aprender numa aula de história, que “os rapazes em Roma (na grande Roma!) iam também de manhã para a escola, como eu, pela não de um servo. (...) *Assim faziam também os Romanos!*” (ACFM, pp. 73-74), Fradique estabelece um paralelo identitário com aqueles que coloca num nível social superior aos do meio em que se encontra inserido, mas que são, na sua ideia de nobreza, equiparáveis consigo mesmo, segundo certo preconceito aristocrático que permeia todas as suas vivências. Na mesma carta é desenvolvida ainda a ideia do movimento perpétuo de busca de conhecimento de Fradique Mendes, embora este refira também que a sua curiosidade não fora tanto em termos sociais como meramente em termos de “bisbilhotice” (ACFM, p. 75). Muito embora esta falsa modéstia da parte de Fradique implique que este não considerava, de todo, que as suas pesquisas fossem apenas bisbilhotice, revela querer

conhecer o globo em que habito até aos seus extremos limites, [sentir] contínua solidariedade do pedaço de terra que tenho sob os pés com toda a outra terra que se arqueia para além, (...) para perceber até aos seus derradeiros limites a humanidade a que pertença, e sentir a compacta solidariedade do meu ser com a de todos os que me precederam na vida. (ACFM, pp. 74-75)

As ligações que Fradique procura estabelecer com o Outro não se baseiam nos seus demais contemporâneos, mas sim em indivíduos e grupos com os quais já não pode estabelecer contacto directo, pelo que não há uma verdadeira procura de estabelecimento de ligações emocionais e partilha de conhecimentos de parte a parte, ou seja, não há uma verdadeira permuta de elementos identitários na dinâmica da alteridade.

De um modo algo paradoxal, Fradique aplica uma noção de adaptação do conceito de Orientalismo ao sentimento de nostalgia bucólica que nutre por Portugal, apreciando apenas os costumes mais antigos e mais “puros” do traço verdadeiramente português como algo exótico. Este apreço pelos traços civilizacionais que Fradique parece considerar caracteristicamente portugueses, sem pretensões a imitar outras nações, revela também a sua condenação ao modo o meio social da época, que venerava os modos franceses e, de modo geral, europeus, num

ódio a esta universal modernização que reduz todos os costumes, crenças, ideias, gostos, modos, os mais ingénitos e mais originalmente próprios, a um tipo uniforme (...) com a monotonia com que o chinês apara todas as árvores de um jardim, até lhes dar a forma unica e dogmática de pirâmide ou de vaso funerário. (ACFM, p. 83)

Esta afirmação revela a verdadeira crítica à aculturação e miscigenação cultural que advém de um verdadeiro contacto com o Outro – isto além de, num nível mais visível ainda, utilizar estereótipos culturais para caracterizar os costumes de uma outra civilização, como exemplo dos efeitos negativos que a permuta cultural pode trazer.

Fradique vê a Mulher como um grupo sociocultural inteiramente diverso do seu, e, conseqüentemente, tal como faz com todas as outras relações de alteridade com que se depara, “ia dissecando e estudando” esses objectos de estudo, como que passivos e inertes; não tinham necessariamente identidades únicas e individuais, pois Fradique “amou mulheres; mas fora dessas, e sobre todas as coisas, amava a Mulher” (ACFM, p. 88). A mulher, enquanto entidade, era “classificada em espécies”(ACFM, p. 89). No entanto, e apesar deste distanciamento que se pode observar na relação de Fradique quando confrontado com o género feminino enquanto um Outro, o narrador explicita que “havia ali com efeito um acto de aliciação e absorção – mas sobretudo a evidência da

perturbação e do encanto que o inundavam” (ACFM, pp. 89-90). É deste modo revelado o papel do confronto da alteridade de Fradique Mendes com o Outro no devir de uma consciencialização de si mesmo e, com efeito, que este confronto é fonte de alterações no modo de ser do próprio sujeito. O próprio narrador reflecte sobre a mudança que pode observar em Fradique, tendo julgado nas primeiras impressões que sobre ele formou “sentir na sua natureza (...) uma impassibilidade brilhante e metálica” (ACFM, p. 90) e podendo portanto comparar com esse primeiro Fradique um outro, mais suave e com mais compreensão da natureza humana talvez, através “desse fenómeno que Fustan de Carmanges chamou depois *le dégel de Fradique*, bem cedo senti, através da impassibilidade marmórea do cinzelador das «Lapidárias», brotar, tépida e generosamente, o *leite da bondade humana*” (ACFM, p. 91). Neste jogo de contrastes entre um ser rígido, que cinzela a realidade à sua volta com os metafóricos instrumentos aguçadamente metálicos da sua inteligência e observação, surge um novo Fradique que, através das suas experiências, é já alguém mais aberto às vulnerabilidades, tanto que dele brota tépida a generosidade. Fradique contrasta consigo próprio.

É neste contexto de *dégel* que surgem as preocupações sociais de Fradique Mendes, pelo que o narrador foca a sua bondade e generosidade nas esmolas que oferecia quando se deparava com desconhecidos em necessidade (ACFM, pp. 92-93). Não sendo no entanto esta descrição isenta de ironias, conquanto “as crianças, sobretudo quando necessitadas, [lhe] inspiravam um enternecimento infinito” (ACFM, p. 93), um outro episódio é igualmente merecedor de atenção, tanto quanto a esmola que Fradique dava às crianças: numa ocasião em que Fradique, apressado, procurava um *coupé* que o levasse a uma venda de tapeçarias na qual havia uma peça que lhe interessava especialmente, Fradique demonstra a sua caridade para com um cavalo, teimando “em esperar que o cavalo almoçasse com sossego – e perdeu as *nove musas*.” (ACFM, p. 93).

Apesar deste parêntesis, o narrador afirma que Fradique começava a ter considerações sociais mais activas, causando-lhe particular preocupação “a miséria das classes – por sentir que nestas democracias industriais e materialistas, furiosamente empenhadas na luta pelo pão egoísta, as almas cada dia se tornam mais secas e menos capazes de piedade” (ACFM, p. 93). No entanto, esta preocupação de cariz humanista não deixa de ser passiva e, de certo modo, derrotista, não duvidando da verdadeira natureza do seu semelhante, “*homo homini lupus*” (ACFM, p. 94). O tom, apesar de revelar um certo nível de preocupação, é desapegado, desinteressado, criando uma distância entre si mesmo e o objecto da narração, ou seja, mantendo-se constantemente neutro. Este artifício narrativo pode criar no seu público duas reacções opostas.

Ao longo de todo o corpo do texto das *Memórias* o narrador caracteriza a natureza única da personalidade de Fradique como superior às que o circundam, não apenas pela sua sensibilidade cultural e aparente poder de adaptação e absorção de conhecimentos das mais variadas espécies, como também, e principalmente, pela riqueza intelectual que o caracteriza, embora o próprio Fradique duvidasse das suas próprias capacidades. Enquanto personagem em constante crescimento e em interminável busca de conhecimento – do verdadeiro e sumo conhecimento – Fradique, que “fez duas campanhas, apostolou uma religião, trilhou os cinco continentes, absorveu tantas civilizações, percorreu todo o saber do seu tempo” (ACFM, p. 98), não concentra os seus esforços na transmissão desses conhecimentos: “não faltaram decerto as ideias – mas faltou-lhe a certeza de que elas, pelo seu valor *definitivo*, merecessem ser registadas e perpetuadas” (ACFM, p. 102).

Bem como Eça-autor, que procurava a perfeição da forma, Fradique revela-se insatisfeito com os seus feitos, não conseguindo no entanto ultrapassar esse obstáculo, permanecendo “feroz insatisfeito” (ACFM, p. 105), não podendo escrever “uma prosa

como ainda não há” (ACFM, p. 106), pois vivia “possuído da sublime ambição de só produzir verdades absolutamente definitivas, por meio de formas absolutamente belas”. (ACFM, p. 106). É por este motivo que Fradique Mendes justifica não escrever uma obra sobre as suas viagens etnográficas em África, nas quais procuraria elementos civilizacionais, culturais e étnicos dignos de registo – não tendo visto e registado nada digno de nota, apenas “impressões” e “paisagens” (ACFM, p. 105).

É assim justificado o recolha e composição de uma colectânea de cartas “organizada com discernimento e carinho” (ACFM, p. 107), de modo a revelar a identidade do homem que a teria escrito, já que “uma Correspondência revela melhor que uma obra a individualidade, o homem” (ACFM, p. 108). No entanto, o narrador revela que um outro seu intuito é o “puro e seguro patriotismo” (ACFM, p. 112), ou seja, revelar que esta obra é fruto da civilização europeia e da cultura portuguesa, justificando que “uma nação só vive porque pensa.” (ACFM, p. 112). Esta tendência ideológica havia sido já parcialmente revelada em algumas ocasiões nas quais o narrador, quer oferecendo as suas próprias opiniões, quer citando Carlos Fradique Mendes, revelava considerar que as civilizações só o eram na medida em que providenciavam (ou, no passado, haviam providenciado) algum produto final de “cultura alta”, tal como “a China, (...) o Tibete [ou a] Alta Manchúria, [que] conseguiu descobrir os três ou quatro únicos princípios de moral capazes, pela sua absoluta força, de eternizar uma civilização” (ACFM, p. 76). Deste modo, comparando o que o narrador considera ser o vazio cultural de África (ACFM, p. 112) por não ser fonte do que considera ser “centros de ciência, de literaturas e de artes” (ACFM, p. 112), fica explícita a sua visão do Outro, ser digno apenas quando produz resultados que considera válidos na sua escala de valores, apesar de elogiar a simplicidade das liturgias que pôde observar nas religiões africanas, que os cultos nativos continham em si elementos do que “há de real,

necessário e eterno” (ACFM, pp. 103-104). Estas considerações, no entanto, não são relacionadas com o conceito de cultura mas sim como “traços de vida e de natureza africana” (ACFM, p. 104), ou seja, reflexos atávicos de uma natureza ainda não suficientemente *civilizada* para numa verdadeira *cultura* se tornar.

Assim termina a narração das *Notas e Memórias* que precede os textos epistolares que Fradique terá escrito num alargado período de tempo e a um vasto número de correspondentes.

3.5.2. Fradique Mendes, ele mesmo como um Outro

Nesta segunda metade de *A Correspondência de Fradique Mendes*, as cartas são endereçadas aos correspondentes, não sendo no entanto especificada a data em que são escritas – apenas o local. Apesar de o narrador especificar que a não existência de uma cronologia definida não deturpa o sentido das cartas, uma vez que estas valem pelas ideias que exprimem, individualmente, enquanto elementos que caracterizam o homem que as escreveu¹⁸⁰. Já o local em que são escritas se reveste de mais importância, uma vez que são as vivências que Fradique experiencia nos locais em que se encontra, em contacto com as diferentes culturas e grupos sociais, que levam Fradique Mendes a escolher determinado tópico para desenvolver. Quer dizer, é no contacto com o Outro, no local de cultura do Outro ou de si mesmo, que há uma tomada de consciência das diferenças e das dialécticas de alteridade que tornam possíveis as considerações e ilações de carácter identitário, quer estas sejam utilizadas para se definir a si mesmo, ao outro, ou para demonstrar a influência que o Outro tem sobre o Eu.

Sendo que cada tópico é desenvolvido de modo separado, utilizando a divisão natural que as cartas proporcionam, é possível analisar as conjunturas em que se processam os desenvolvimentos de consciência dos conceitos de identidade e alteridade nesta secção da obra. É deste modo que se desenrolará a análise da correspondência.

Na segunda carta da obra, a Madame de Jouarre, madrinha de Fradique Mendes, este escreve sobre a sua admiração em relação a uma mulher “loura, de testa alta e clara” (ACFM, p. 119), que desde logo o seduz pela “graça altiva e ligeira de deusa e de ave”

¹⁸⁰ Não obstante, segundo Maria João Simões, é necessário notar que a multiplicidade de assuntos é também motivada pela “própria presença de destinatários diferentes”, não sendo “por acaso que, na carta ‘A Eduardo Prado’, seu amigo brasileiro, Fradique fala do Brasil, e que a Ramalho Ortigão conta um episódio onde é patente a crítica de costumes e se retrata uma sociedade alicerçada na hipocrisia, pois, na verdade, se incita o leitor a relacionar os temas com os destinatários”. *Congressos de Estudos Queirozianos*, Maria João Simões, p. 757

(ACFM, p. 119), que é colocada em contraste com Libuska, para que melhor se revelem as características que tanto admira. É assim introduzida a noção do que é o amor romântico para Fradique, que é atraído apenas pela imagem – uma vez que não conhece a personalidade – de uma mulher que para si personifica o sentido da beleza lânguida europeia. Face a esta admiração, Fradique reage de modo passivo, apenas descrevendo a um terceiro o que sentiu, não se vendo portanto forçado a confrontar as idealizações do que considera ser um perfeito espécime do género feminino, o “efêmero feminino” (p. 121), com a realidade da verdadeira identidade individual da mesma, que poria em causa a idealização abstracta que atrai o sujeito amoroso. Fradique considera que “só a porção de matéria que há no homem faz com que as mulheres se resignem à incorrigível porção de ideal, que nele há também” (ACFM, p. 121). Mantendo o distanciamento necessário para poder descrever os “olhos finos e lânguidos” do objecto da admiração, na mesma linha em que menciona as fatias de *foie-gras*, Fradique não se condiciona a si mesmo, nem se propõe a preencher uma simples matriz literária na qual seja o banal apaixonado. Utilizando esse artifício estético na construção da sua personalidade, ao demonstrar a sua capacidade de abstracção e de não-fidelização a determinado assunto, por mais emocional que pudesse parecer numa primeira leitura, Fradique, sem sequer mudar de parágrafo, permite que a sua carta de afirmação de admiração transvaze para uma anotação de teor cómico sobre a sua propriedade em Portugal, aproveitando também para efectuar uma leve crítica de costumes à sociedade portuguesa (ACFM, p. 122).

O tema da crítica social é desenvolvido na sua carta a Oliveira Martins, a terceira da obra, na qual Fradique tece uma acusação à fraqueza dos então dirigentes políticos do país, “desgraçados” que não estão “acima de nada” e dependendo “de tudo” (ACFM, p. 126), enquanto que na antiguidade “um simples homem, um feixe de músculos, podia erguer-se e operar como um elemento da Natureza (...), um ser que tudo quer e tudo

pode” (ACFM, p. 125). Segundo Fradique, o homem político actual, ao invés de ter o poder que lhe seria devido (por capacidades físicas, mas que naturalmente estariam também ligadas a capacidades intelectuais que lhe permitissem uma posição vantajosa), em todas as ocasiões “esbarra com a resistência de um obstáculo” (ACFM, p. 126), não tendo a força de vontade individual, a força de carácter para fazer frente a estes entraves, já que “toda a sorte de convenções, de tradições, de direitos, de preceitos, de interesses, de princípios, se lhe levanta a cada instante diante dos passos” (ACFM, p. 126). Fradique sente tal repelência pela classe política (sentimento esse já mencionado pelo seu biógrafo nas *Memórias e Notas*), que, após uma noite em contacto com as ideias de um conselheiro do Estado, sente necessidade de tomar “um banho por dentro – um banho lustral, imenso banho de fantasia” (ACFM, p. 128), que limpe os resquícios desse contacto e não deixe quaisquer marcas na sua identidade, que considera tão oposta à dessas personalidades.

Já na sua quarta carta, dirigida a Madame S., Fradique revela uma outra faceta do seu carácter, afirmando a inferioridade da cultura espanhola e a superfluidade de dominar tal língua e literatura. Aproveitando esta visão negativa de uma cultura com a qual não se identifica, Fradique afirma o estereótipo do espanhol como um tipo de “uma esquina da Puerta del Sol, com uma capa de bandas de veludo, chupando o cigarro de Lazarillo” (ACFM, p. 132). Fradique refere ainda que é desnecessário aprender outras línguas, defendendo uma separação de culturas de modo a que não haja qualquer fenómeno de aculturação, de partilha cultural e consequente miscigenação. Deste ponto de vista, Fradique defende que a nacionalidade, enquanto elo ou factor de criação de laços de identificação com uma comunidade ou grupo, é a manutenção de fronteiras estanques, sem quaisquer permutas e alterações. Sem essas fronteiras, Fradique observa o desejo de “não sermos nós mesmos” (ACFM, p. 131). Há assim uma contradição

paradoxal entre o Fradique descrito nas *Memórias*, um indivíduo viajado e culto, conhecedor na perfeição de várias línguas e que, na verdade, absorvia os costumes das outras culturas como seus. Mas de contrastes e hipérboles é feito Fradique Mendes.

A quinta carta, a Guerra Junqueiro, é um tratado sobre religião – fruto natural de uma cultura – na qual Fradique explica que, na sua visão da religião, esta é composta pelo ritual, pelas liturgias que cada povo imprime às noções morais para as transformar em códigos culturais. Assim, Fradique, contradizendo as suas próprias acções e palavras, coloca todas as civilizações, até certo ponto, a um mesmo nível na medida em que, na sua base, “as religiões para os homens (...) não passam de um conjunto de ritos através dos quais cada povo procura estabelecer uma relação íntima com o seu Deus” (ACFM, p. 136), sendo as diferenças apenas os ritos litúrgicos que cada cultura selecciona para reverenciar a sua divindade, “o tipo absoluto e inalterável das religiões, que todas por instinto repetem” (p. 137). Deste modo, Fradique coloca em oposição binária as “duas grandes religiões do Ocidente e do Oriente, [o] catolicismo e o budismo”, constatando no entanto que o rito, por diferente que seja nas diferentes práticas, é também o elemento comum entre elas, “uma comprovação ainda mais saliente e mais viva de que a religião consiste intrinsecamente de práticas, sobre as quais a teologia e a moral se sobrepuseram” (ACFM, p. 139), tendo a religião em ambas as culturas o mesmo mérito. Fradique produz mais exemplos da equidade cultural dos ritos religiosos de várias sociedades ao afirmar que

o inglês dirá: «é ir ao serviço ao domingo, bem vestido, cantar hinos.» O hindu dirá: «é fazer *poojah* todos os dias e dar o tributo ao Mahadeo.» O africano dirá: «É oferecer ao Mulungu a sua ração de farinha e óleo.» O minhoto dirá: «É ouvir missa, rezar as contas, jejuar à sexta-feira, comungar pela Páscoa.» E todos terão razão, grandemente! (ACFM, p. 143).

Apesar desta visão ser reducionista na medida em que produz exemplos estereotipados das particularidades das diferentes culturas, não tomando em atenção o facto de nas diferentes regiões da Índia e de África haver um sem-número de diferentes práticas religiosas, bem como as haveria também em Inglaterra, embora em menos número, coloca as várias especificidades culturais em pé de igualdade, tendo em conta as suas diferenças. Não obstante numa primeira conjuntura estabelecer a igual posição destas práticas culturais, directamente no parágrafo seguinte Fradique demonstra o seu carácter paradoxal e hierarquiza as culturas, referindo que “mesmo entre os simples há modos de ser religiosos” (ACFM, p. 143); estes “simples” são os africanos¹⁸¹. Fradique aprecia, enquanto fenómeno cultural exótico, “deliciosamente puro e íntimo”, a comunicação directa entre um indivíduo e o seu deus, embora esta se revele de modo cruel e desumano, pelo que Fradique vê o Outro e, conseqüentemente, caracteriza um povo inteiro, através desta mesma desumanidade e atavismo: o chefe africano, para comunicar com o seu deus, “grita por um escravo: dá-lhe o recado, pausadamente, lentamente, ao ouvido: verifica bem que o escravo tudo compreendera, tudo retivera: e imediatamente arrebatava um machado, decepava a cabeça do escravo, e brada tranquilamente: «Parte!»” (ACFM, p. 144).

A carta a Ramalho Ortigão é outro exemplo da caracterização negativa de um Outro, um indivíduo cujos costumes lhe são estranhos, de modo negativo. Fradique revela o seu desagrado através dos vocábulos escolhidos para caracterizar a personagem com quem se depara, “um sujeito escurinho, chupadinho, esticadinho (...). É um homem de além dos mares, da Republica Argentina ou Peruana” (ACFM, p. 146). Estes termos não só são negativos por si mesmos, como são ainda referidos através de diminutivos, o que inferioriza ainda mais o indivíduo – cuja origem cultural e conseqüente identidade

¹⁸¹ Todorov, *Nous et les Autres*, sobre o mito do “bon sauvage”: “Elle sera présente, en particulier, dans les relations de voyage (...). Cette bienveillance ‘naturelle’ du voyageur d’alors s’accompagne probablement d’un esprit critique à l’égard de son propre pays.” (p. 303)

não são sequer de valor, uma vez que não ficam definidas – é Outro, o que basta para o distanciar. Para além da descrição nestes termos, que prossegue mencionando a “facezinha”, a “barbita rala”, a “virilidade frouxa”, a testa que recua para trás, “assustada”, o objecto desta observação é mesmo desprovido da sua qualidade humana, uma vez que Fradique se lhe refere como “o animal” (ACFM, p. 146), que “fareja” (ACFM, p. 147) e “trepá” (ACFM, p. 148), um ser amorfo e passivo que “deixa escorrer a sua adoração pela mulher”, e que é colocado, não só no estatuto de animal, como também no estatuto que lhe é comparado, do Outro diametralmente oposto ao Eu: “tínhamos portanto ali um fanatismo de preto pela graça loura de uma parisiensezinha” (ACFM, p. 147). Fradique considera o Outro como um espectáculo, um fenómeno “grotesco e tocante” (ACFM, p. 148), tanto que, não sendo um homem (ACFM, p. 149) aos olhos dos europeus, fica perfeitamente justificado o adultério por parte da sua mulher com um europeu. Há portanto a presença do Outro como abstracção, como ser oposto a toda a civilização e cultura europeia, apontando as diferenças ideológicas como físicas, que o coloca o Outro, de acordo com Fradique, numa situação de inferioridade.

A carta que se segue, a segunda a Madame de Jouarre, explicita também o sentimento de superioridade de Fradique relativamente ao caos da sociedade portuguesa, bem como ao que considera ser o tipo português da classe trabalhadora. Sendo a carta endereçada de Lisboa, onde teria acabado de chegar das suas viagens, Fradique vislumbra um cenário pouco positivo, “através dos vidros húmidos do vagão, (...) uma densa treva, donde morticamente surgiam aqui e além luzinhas remotas e vagas” (ACFM, p. 154), prenúncio dos acontecimentos “pouco civilizados” com que se iria deparar. Atendido por “dois guardas de Alfândega, escuros como azeitonas” e, portanto, totalmente dissemelhantes de si mesmo, Fradique vê-se primeiro sem a sua bagagem, que é momentaneamente perdida, e depois sem transporte à sua disposição, que o

levasse ao seu hotel. É então que compara Lisboa a outras cidades, numa gradação hierárquica em que se denota a falta de civilização que Fradique considera ser característica dessas cidades, afirmando que “em todas as estações do mundo, mesmo em Tunis, mesmo na Romélia, havia, à chegada dos comboios, ônibus, carros, carretas, para transportar gente e bagagem” (ACFM, p. 156). Apesar de apontar ironicamente que “em Portugal (...) todos somos nobres, todos fazemos parte do Estado, e todos nos tratamos por «Excelência»” (ACFM, p. 154), quando quer os guardas da alfândega quer o capataz não o podem ajudar e lhe sugerem que leve as bagagens ele mesmo, Fradique sente isso como um atentado à sua nobreza, não querendo ser colocado ao mesmo nível de indivíduos que não tenham possibilidades de ter criados. No entanto, Fradique estabelece uma relação de ligeira identificação em termos de costumes nacionais com o cocheiro que acaba por encontrar na rua e que o leva para o hotel. Considerando este indivíduo um “trabuco” por pedir pela viagem mais do que seria costume (ACFM, p. 159), Fradique acaba por se sentir lisonjeado pelo cocheiro ao ser reconhecido e chamado “sr. D. Fradique” (ACFM, p. 160). Fradique sente “não sei que torpe enternecimento que me amolecia o coração. Era a bonacheirice, a relassa fraqueza que nos enlaça a todos nós Portugueses” (ACFM, p. 160). Assim, Fradique consolida os laços que o unem aos seus concidadãos, apesar de o fazer através de uma característica identitária comum negativa.

Na oitava carta, dirigida ao Sr. E. Mollinet, “director da «Revista de Biografia e de História»”, Carlos Fradique Mendes revela novamente as suas opiniões sobre o político português, que sobe na opinião pública e na importância dos cargos políticos sem qualquer mérito, atravessando “a vida por sobre eminências sociais: deputado, director-geral, ministro, governador de bancos, conselheiro de Estado, par, presidente do Conselho” (ACFM, p. 162). A personagem em questão, Pacheco, símbolo de uma inteira

classe, “não deu ao seu País nem uma obra, nem uma fundação, nem um livro, nem uma ideia. Pacheco era entre nós superior e ilustre unicamente porque «tinha imenso talento».” (ACFM, p. 162) As páginas que se seguem, descrição dos feitos deste indivíduo, reduzem-se a esparsos comentários sem qualquer teor ideológico, entrecortados por inúmeras expressões elogiosas ao “imenso talento” de tal personalidade; quem contra este tipo de personalidade pública se manifestava era imediatamente classificado de “espírito amargo” (ACFM, p. 165).

A nona carta de Fradique Mendes é endereçada a Clara, nesta ocasião ainda apenas “minha adorada amiga” – a relação amorosa ainda dava os seus primeiros passos. Fradique começa por descrever o que lhe chamou a atenção nos aspectos físicos da destinatária, nomeadamente cabelos com um “nimbo de ouro (...), o seu sorriso cansado, o vestido preto com relevos cor de botão de ouro” (ACFM, p. 169). Imediatamente a seguir, no entanto, Fradique admite que no seu Eu se dá uma transformação. Com efeito, posto em contacto com a amada, no que considera mesmo ser uma “experiência religiosa” (ACFM, p. 169), Fradique toma uma diferente consciência de si mesmo e cria uma dinâmica de alteridade com o que era antes deste contacto o transfigurar: “passei; mas logo tudo em redor me pareceu irreparavelmente efadonho e feio” (ACFM, p. 169). O contacto com Clara faz com que haja uma prolongada experiência de auto-reflexão, na qual Fradique descreve as constantes e graduais alterações que se dão no seu âmago:

o meu ser continuava livre, atento às curiosidades que até aí o seduziam, aberto aos sentimentos que até aí o solicitavam; - e só quando sentia a fadiga das coisas imperfeitas ou o desejo novo de uma ocupação mais pura, regressava à Imagem que em mim guardava. (ACFM, pp. 170-171)

Fazendo dessa imagem de Clara “um ansioso e forte estudo” (ACFM, pp. 170-171) Fradique compreende que sente “uma influência estranha, diferente de todas as influências humanas, e que me dominava. (...) Fiz então sobre mim um áspero exame de consciência” (ACFM, p. 171), colocando-se em contraste, num binómio maniqueísta em que Fradique simboliza o Mal e Clara o Bem: “se o meu pensar era condigno da pureza do seu pensar; se no meu gosto não haveria desconcertos que pudessem ferir a disciplina do seu gosto...” (ACFM, p. 172). Acabando por remeter o seu próprio ser à sua expressão mais ínfima, Fradique afirma que tudo o que era foi transformado pela experiência de contactar com o amor de Clara e ser compreendido por ele: “perfeitamente sei que tudo o que hoje surge em mim de algum valor, ideia ou sentimento, é obra dessa educação que a sua alma dá à minham de longe, só com existir e ser compreendida”. (ACFM, p. 172)

Uma vez que tematicamente seguem uma linha ideológica diferente das demais, e por terem continuidade cronológica entre si, as cartas de amor a Clara serão analisadas de seguida e não no local correspondente à sua numeração na obra.

Como tal, a carta que se segue é a décima terceira, em que se pode notar a progressão da relação entre Fradique e Clara pelo modo como Fradique escreve “meu amor”. Esta carta é, aliás, lida maioritariamente como a teorização do amor, das alterações que este provoca numa personalidade. Carlos Fradique Mendes tece elogios à sua amada, mas acima de tudo considera estas alterações, que permitem transformar um Eu “tão rude”, em contraste com um Outro “tão belo” (p. 201), numa experiência religiosa – escreve Fradique “por isso mesmo que és a minha Divindade” (ACFM, p. 203) – que transfigura o sujeito e permite que este sinta a sua própria realidade (ACFM, p. 202). Assim, este Outro não faz necessariamente parte do real, é sim, novamente, uma abstracção, que permite ao Eu observar a teoria do que é este outro enquanto objecto,

quais as mudanças que pode operar naquele que observa, e, acima de tudo, sobre o modo de amar do mesmo: “mas eu largamente te amo, e por mim e por *ti!*” (ACFM, p. 204).

As duas últimas cartas da obra são também dirigidas a Clara, revelando que permitem encerrar ideológica e tematicamente a obra (muito embora a última carta a Clara não estivesse incluída na última versão que Eça de Queirós havia composto de ACFM; esta liberdade foi adicionada “abusivamente ao corpo do livro delimitado pelo seu autor, [e] revela o epílogo de um romance de amor que Eça gostaria talvez de ver espaçado no tempo formal da sua obra”¹⁸²). Na terceira carta a Clara – a décima sexta – esta é introduzida como “Minha muito amada Clara” (ACFM, p. 225), que é já mais formal que a introdução da carta anterior, mais irônica, mais distante. Nota-se portanto que terá já havido uma alteração dos sentimentos de Fradique – menos fogosos, menos amorosos – embora este se multiplique em afirmações deste mesmo amor, num esforço que soa a falso: “não sabes tu, oh superamada, que a tua lembrança me palpita na alma...” (ACFM, p. 225); “sabes que és deusa” (ACFM, p. 226); “Santa Clara da minha fé” (ACFM, p. 226). Apesar destas afirmações, e de todas as juras de amor implícitas e explícitas, o tema da carta em si difere já daquele do Amor enquanto sentimento concreto mas abstractizante; antes pelo contrário, Fradique fala sobre o amor de modo oblíquo, deixando subtis marcas de que o seu amor se havia alterado:

a minha pobre Clara, solitária nas suas florestas, ficou sem essa folha, cheia das minhas letras, e tão inútil para a segurança do seu coração como as folhas que a cercam, já murchas decerto e dançando ao vento. (...) Aqui as folhas do meu pobre jardim amarelaram e rolam na erva húmida (ACFM, p. 226),

¹⁸² Nota Final, em *A Correspondência de Fradique Mendes*, por Helena Cidade Moura, p. 237

Fradique utiliza a metáfora do Outono para revelar que o seu amor murcha de modo tão real como as metafóricas folhas desse jardim, colocadas em paralelo com as folhas inscritas desse tão grande amor – murchas também. Fugindo ainda mais à temática do amor, Fradique menciona a ideia de que a Europa tem o poder de absorver aspectos culturais de outras nações, adaptando-os e retirando-lhes mesmo o seu sentido original. Após fazer uma comparação entre Jesus e Buda, tecendo os elogios a este último, que pelo exotismo das teorias que oferece é mais meritório, mais simples e mais justo (ACFM, p. 228), Fradique afirma que “O Buda pertence à cidade e ao colégio de França” (ACFM, p. 229), despindo-o da sua original humanidade e desprovendo-o do sentido profundo que tem enquanto ícone religioso para um largo número de culturas – Fradique reduz o Buda a um objecto de estudo teórico que deve ser apenas circunscrito às grandes civilizações pensantes. Para além desta deturpação da cultura de um Outro, não a conseguindo ver pelo que ela é mas através de um filtro cujas convenções não permitem uma leitura livre dos chavões e das concepções europeias, há uma outra conjuntura em que Fradique revela a sua observação do modo como o meio ambiente pode provocar relações de alteridade: na sua restrita sociedade, em que “aquela nariguda, magrinha e de maus dentes, que herdou, milagrosamente, os dois milhões do cervejeiro e que tem tão lindamente engordado e ri com dentes tão lindos” (ACFM, p. 230). Como se viu o dinheiro e os bens são factor decisivo para o modo como a maneira de ver e aceitar determinado indivíduo pode ser alterada.

Já na quarta e última carta é possível observar a mudança de direcção sentimental do sujeito de modo ainda mais vincado, uma vez que este abre a carta não com quaisquer epítetos amorosos, mas com um distante e frio “Minha amiga” (ACFM, p. 231), elemento revelador do modo como o amor de Fradique foi decrescendo conforme este mesmo se foi alterando ao longo das suas cartas de amor. Como seguimento desta linha

temática, Fradique parte numa viagem, mesmo “um desaparecimento” (ACFM, p. 231) – deixando Clara não apenas emocionalmente como também fisicamente. No entanto, o estilo das cartas continua o mesmo: ao invés de desenvolver o modo como o amor o transforma, há agora o desenvolvimento da retórica do deixar de amar, continuando Clara no entanto a existir apenas como o elemento que provoca esta mudança, um reflexo do amor de Fradique, que resume toda a experiência, assinalando especialmente, embora quiçá inconscientemente, o modo como Clara teve um papel secundário enquanto pessoa, mas sobejamente importante enquanto chave que permite o desenvolver do Eu interior de Fradique, na sua plenitude. Tal pensamento é aliás basilar de toda a experiência de alteridade de que Fradique toma consciência aquando do contacto com o Outro: “Da minha vida sei pelo menos que ela perpétuamente será iluminada e perfumada pela sua lembrança” (ACFM, p. 233).

Terminada a sequência de cartas amorosas, retomemos a análise das cartas pela ordem segundo a qual foram escolhidas pelo editor. A décima carta é remetida a Madame de Jouarre, e descreve vários tipos, ou estereótipos: um outro tipo português, o filosófico “espírito livre, empreendedor e destro, paladino das ideias gerais” que vota “a sua vida à lógica e só se interessa e sofre pela verdade” (ACFM, p. 175); o espírito trabalhador (ou servil) da criada “como so produz Portugal, bela moça de Trás-os-Montes” que tudo limpa, esfrega cozinha e engoma, tendo “ainda vagares para amar desesperadamente um barbeiro vizinho” (ACFM, p. 176); aquele tipo de indivíduo pachorrento e sem ideias, como Pacheco, que “está destinado (...) à burocracia” (ACFM, p. 177); mas, mais importante que os outros, o tipo brasileiro – “o Pinho brasileiro, o comendador Pinho” (ACFM, p. 178), criatura de hábitos, sem qualquer traço de originalidade. Representando toda uma classe, esta personagem não tem qualquer tipo de definição em termos pessoais, uma vez que “ninguém sabe deste Pinho nem a idade,

nem a família, nem a terra de província em que nasceu, nem o trabalho que o ocupou no Brasil, nem as origens da sua comenda” (ACFM, p. 178). O que melhor o define é, mesmo, a sua falta de identidade, de marcadores pessoais e culturais que o personalizem. Deste modo, a descrição que Fradique Mendes faz dos hábitos do comendador Pinho é construída numa dialéctica de negatividade quando contrastada com a maneira de ser implicitamente positiva do próprio Fradique. Pinho não tem um claro objectivo de vida, passeando com “pachorra saboreada” (ACFM, p. 179) por Lisboa, sem sobressaltos na sua rotina, pelo que Fradique o considera, ironicamente, ser útil “para manter em estabilidade e solidez a ordem de uma nação”, uma vez que este tipo de indivíduo, tendo assegurado o seu modo de vida quer em termos de hábitos sociais como o Estado que lhe dá o juro sobre os seus ganhos, é de “fácil assentimento a todos os feitios da coisa pública” (ACFM, p. 182). Por outras palavras, um exemplo perfeito do tipo de cidadão pacato de que Fradique considerava Portugal já ter em demasiado número.

A décima primeira carta retoma a dialéctica progresso – tradicionalismo, paradoxo ideológico que já havia sido mencionada pelo narrador na secção biográfica da obra. Nesta carta a um engenheiro seu amigo que se encontrava a trabalhar na Palestina, Fradique recupera o tema do exotismo, construindo uma imagem rica em contrastes que visam destacar a profanação daquela terra santa pela mão do europeu, com os seus valores universais de modernidade que Fradique compreende não serem adequados a todas as culturas e regiões do mundo. Para tal, estas imagens contrastantes codificadas segundo a imaginação europeia exacerbam o carácter exótico mas também bucólico das terras que Fradique considera serem merecedoras de preservação, muito embora não o sejam pelo seu valor humano mas sim histórico; Fradique dá, portanto, exemplos de episódios histórico-religiosos contrabalançando-os de seguida com imagens que, pelo modo como não se adequam ao cenário social, se tornam ridículas:

É em Jafa, na antiquíssima Jepo, já heróica e santa antes do Dilúvio, que a tua primeira estação (...) se ergue entre esses laranjais, gabados pelo Evangelho, onde S. Pedro, correndo aos brados das mulheres, ressuscitou Dorcas, a boa tecedeira, e a ajudou a sair do sepulcro. Daí a locomotiva, com a sua primeira classe forrada de chita, rola descaradamente pela planície de Saaron (...). (ACFM, p. 186)

Fradique, apesar de criticar abertamente a religião organizada, ou pelo menos aqueles que na época constituíam o corpo religioso em Portugal, utiliza para a defesa destas culturas orientais o seu papel no Cristianismo, embora o faça utilizando as representações e imagens idealizadas do Orientalismo, e não da realidade que se vivia na Palestina. Para esse efeito, selecciona vocabulário que aumenta o binómio maniqueísta da Europa como elemento de destruição e do Médio Oriente como o berço da religião que “há dois mil anos [dá] encanto, esperança, abrigo consolador, e energia para viver a um terço da humanidade” (ACFM, p. 187), um local todo ele idealizado, embora a descrição que dele faz seja a de um observador superficial. Para defesa desta tese, Fradique não considera aqui civilização como sinónimo de progresso e como característica de uma cultura dita avançada, como seriam as europeias na altura, afirmando mesmo que “destruir a influência religiosa e poética da Terra Santa, tanto nos corações simples como nas inteligências cultas, é um retrocesso na civilização, na verdadeira, naquela de que tu não és obreiro, e que tem por melhor esforço aperfeiçoar a alma” (ACFM, p. 188), uma vez que “por toda a parte o velho cenário da história está assim esfrangalhado e em ruína” (ACFM, p. 190). Este conceito de civilização é o mesmo já defendido anteriormente, de algo cristalizado na história, quase mitificado, como acaba por concluir o próprio (“o fim da lenda cristã” (AFCM, p. 192)), e não da actual cultura de determinado país, considerando a sua natural “evolução” num contexto de incipiente globalização.

Em nova carta a Madame de Jouarre, a décima segunda do romance, Fradique retoma o tema do sentimento bucólico anti-progressista que lhe sobrevém quando se encontra numa quinta no Minho, pintando um cenário idílico ideal para indivíduos que partilhem do mesmo sentimento, como é o caso do seu amigo a quem pertence a quinta: este é paradoxalmente descrito como “poeta e lavrador, e canta piedosamente as origens heróicas de Portugal enquanto amanha os seus campos e engorda os seus gados.” (ACFM, p. 193), certamente não personificando todo o tipo de lavrador minhoto que povoava a região. Sendo a quinta originalmente um “casarão conventual” onde os “cónegos regrantes de Santo Agostinho, os ricos e nédios crúzios, vinham preguiçar no Verão” (ACFM, p. 194), Fradique tece uma crítica à classe eclesiástica de estatuto social alto, cujos interesses eram mais mundanos e profanos do que espirituais: para estes “fidalgos que tomavam serviço na milícia do Senhor (...) gozavam risonhamente os vagares, os privilégios e a riqueza da sua ordem e da sua casta. (...) A cozinha era mais visitada que a igreja” (ACFM, p. 195), considerando que este estilo de vida não se coaduna com aquele que uma classe supostamente dedicada à valorização da alma e não do corpo deveria ter. Não obstante, o modo de ser paradoxal do próprio Fradique leva-o numa carta a defender a religião como o supra-sumo da cultura e na seguinte a criticar as práticas religiosas que deturpam os preceitos espirituais postulados por essa mesma religião, e acaba por o levar a considerar que, pelo próprio carácter temporal luxuoso da quinta, “verdadeiramente estas tardes santificam” (ACFM, p. 199). Por isso, acaba por identificar-se não só com os motivos que levaram os frades da antiga ordem que vigorava na quinta a escolher esse local, como também com a falsa espiritualidade que a riqueza e o luxo, trazendo paz de espírito a quem não tem mais preocupações, proporciona.

O tópico da crítica de costumes à religião tem seguimento na décima quarta carta, endereçada também a Madame de Jouarre, na qual o tipo religioso descrito é, no entanto diferente; não o clérigo rural que, rodeado de bens materiais, descarta a espiritualidade da alma, mas sim o padre que escolhe essa carreira apenas como profissão, não observando também os cuidados espirituais da sua diocese. O padre Salgueiro é descrito fisicamente em pormenor por Fradique, que sublinha o seu carácter mundano, uma vez que o “peito bem arcado, de fôlego fundo, como um fole de forja; as mãos ainda escuras, ásperas, apesar de longo contacto com a alvura e doçura das hóstias, o carão cor de couro curtido” (ACFM, p. 208) são características que poderiam indicar para este indivíduo uma profissão também mais física, tanto que nem o contacto directo deste ser fisicamente tão humano com o ser divino como algo Outro provoca transformações na sua identidade. Na sua observação do Outro, Fradique procura entrever a sua personalidade, o seu “miolo” (ACFM, p. 208), afirmando que o padre Salgueiro “apresenta toda uma estrutura moral deliciosamente pitoresca e nova” (ACFM, p. 208), pelo que é possível constatar que as observações de Fradique, apesar de aparentarem procurar fazer uma análise mais profunda, acabam por não passar de uma enumeração de curiosidades culturais e identitárias, sendo mesmo desvalorizadas pela qualidade quase ridícula que lhes é impressa. Assim, segundo o narrador, para o padre “o sacerdócio (...) não constitui de modo algum uma função espiritual – mas única e terminantemente uma função civil” (ACFM, p. 208), e “as suas relações (...) não são, nunca foram, com o Céu (do céu só lhe importa saber se está chuvoso ou claro) – mas com a Secretaria da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos” (ACFM, p. 209), nada sabendo “do Evangelho – que considera todavia *muito bonito*” (ACFM, p. 210). Assim, utilizando a sua mais prezada arma para a crítica do Outro, a ironia, Fradique afirma não

conhecer “maior respeitabilidade que a de padre Salgueiro” (ACFM, p.212), já que “Jesus não possui melhor amanuense” (ACFM, p. 213).

Na sua décima quinta carta Fradique escolhe como alvo das suas críticas os jornais, e, concomitantemente, aqueles que fazem juízos de valor, opinando sobre os demais cidadãos, numa outra demonstração do carácter paradoxal desta personagem, que consegue abstrair-se de quaisquer opiniões que tenha tido anteriormente para defender posições opostas e que consegue, também, abstrair-se do que ele mesmo faz – criticar – para criticar os que criticam como profissão, sendo portanto possível observar uma luta interior constante entre as várias personalidades emergentes em Fradique. Este, ao formular as suas opiniões contraditórias, consciencializa as várias facetas que se desenvolvem no seu Eu, sendo que estas se revelam no contacto – nada pacífico – com a diferença de identidades e opiniões de um Outro que necessita confrontar. Assim, esta última carta, enquanto exercício desta mesma paradoxalidade, é exemplificativa da dualidade que caracteriza a personalidade de Fradique, que em todas as suas cartas, excepto as apenas de amor, urde julgamentos de valor e partilha-os, levando-os portanto a público. E no entanto critica quem por profissão faz precisamente o mesmo. Além do mais, Fradique parece compreender a superficialidade dessas mesmas críticas, afirmando que “por um gesto julgamos um carácter: por um carácter avaliamos um povo” (ACFM, p. 217), o que leva à utilização de estereótipos negativos que, sendo representações do Outro formuladas por um Eu preconceituoso, terão de ser portanto falsas, dando como exemplo o seu contacto com um inglês, com quem se cruzou na Ásia, “varão douto, colaborador de revistas, sócio de Academias, [que] considerava os franceses todos, desde os senadores até aos varredores, como “porcos e ladrões” (ACFM, p. 217), alguém que por um indivíduo avaliava uma cultura inteira; “assim passamos o nosso bendito dia a estampar rótulos definitivos no dorso dos homens” (ACFM, p.216).

Fradique revela compreender, portanto, que avaliação do Outro segundo valores do seu Eu individual leva à não compreensão e à estigmatização das diferenças, o que cria uma “nova escola de intolerância” (ACFM, p. 221). Excluindo as cartas de amor como teorizações sobre o Outro, esta última carta revela então uma compreensão do que leva alguém a criticar um seu semelhante, criando com ele uma dualidade baseada nas interferências que sofre quando uma identidade se vê forçada a responder aos estímulos que o confronto com outras realidades provocam – essas alterações na realidade fundacional do Eu, que se torna fragmentado. Esse binómio do familiar / desconhecido é formulada como “onde plantas a tua bandeira [só haverá] inteligência, dignidade, saber, energia, civismo; para além desse muro, segundo o jornal de Bento, só haverá necessariamente sandice, vileza, inércia, egoísmo, traficância!” (ACFM, p. 222)

3.6. O Outro em Nação Crioula

Fazendo uso das possibilidades inscritas numa personagem que, nas obras em que aparece, é já passível de mutações identitárias, Fradique revela que esta possibilidade de mudança e desenvolvimento é seu valor intrínseco. A sua alteridade consigo mesmo em fases anterior não poderá, portanto, ser surpreendente, pelo que José Eduardo Agualusa, numa nova perspectiva dada a esta personagem, e fundando-se

numa problemática pós-colonial, [mostra-nos] como, através da reciclagem cultural de um mito da literatura portuguesa pela literatura angolana, se pode configurar numa obra literária um diálogo cultural de fundamental importância para a identidade colectiva de Angola e de Portugal, 26 anos depois da «queda do império».¹⁸³

Tendo em conta o contexto da obra e os seus possíveis objectivos, não nos iremos deparar com a dispersão temática e ideológica, presente em *A Correspondência de Fradique Mendes*, na *Nação Crioula* de José Agualusa, uma vez que este último romance seguirá uma constante linha de pensamento no desenvolvimento do sujeito da enunciação – este “desenvolvimento” será o processo segundo o qual o Eu, num contexto de imersão cultural e de contacto permanente com um Outro, se vai transformando em algo híbrido, não rejeitando mas sim assimilando aspectos culturais que lhe são distintos, na realização de uma consciência de Si que é, também ela, Outra. Também por este motivo há uma diferença estilística em relação às cartas do Fradique queirosiano, que se encontravam datadas. Enquanto que, para estabelecer a ideologia crítica presente no primeiro romance, não era necessária uma sequência temporal, uma vez que em qualquer ordem as cartas poderiam ser lidas como ensaios soltos, já o devir

¹⁸³ Actas, maria luísa leal, p. 785

da aceitação do Outro em *Nação Crioula* requer o estabelecimento de uma cronologia definitiva, na qual se consiga observar a progressão do Eu. Subsequente à temática da compreensão do Outro e à alteração que este produz no Eu, encontra-se a cultura escravagista e anti-escravagista prevalente em Angola e Portugal no século XIX, bem como a aculturação inevitável como produto do contexto cultural.

A problematização desta terceira linha de pensamento encontra-se presente desde o início da obra: a questão da aculturação é introduzida precisamente no título, apresentando a primeira sugestão desta mesma aculturação numa possível “nação crioula”, Angola, em pleno contraste com as premissas defendidas pelo primeiro Fradique Mendes, que apesar de toda a sua absorção de elementos culturais de sociedades diferentes, defende abertamente a separação de culturas e línguas de modo a que não haja miscigenação e as identidades se mantenham “puras”.

Na primeira carta, datada de Maio de 1868 e endereçada a Madame de Jouarre, Fradique introduz portanto, como já referido, uma outra preocupação com a qual a obra vai lidar: o tema da escravatura. Começando, no entanto, para contextualizar o leitor e permitir que este crie uma representação de um Fradique que terá, necessariamente, de ser de natureza diverso daquele de Eça de Queirós, Agualusa começa por apresentar a imagem de África enquanto local do Outro por excelência, visto pelos olhos de alguém que não tem ainda uma compreensão do que este continente representa, numa multitude de quadros de referência que não apenas o seu. Fradique surge, assim, sem qualquer prólogo ou prenúncio, verdadeiramente “depositado” em Luanda, onde desembarca, como perfeito estranho, sem qualquer adaptação ao meio que o rodeia, “às costas de dois marinheiros cabindanos” (NC, p. 9), de modo pouco natural. A primeira impressão que tem desta terra é, no entanto, já dúplice, balançando o pólo positivo e negativo, binómio que marca a sua experiência de África:

Respirei o ar quente e húmido, cheirando a frutas e a cana-de-açúcar, e a pouco e pouco comecei a perceber um outro odor, mais subtil, melancólico, como o de um corpo em decomposição. É a este cheiro, creio, que todos os viajantes se referem quando falam de África.” (NC, p. 9)

Este é já também um Fradique Outro do seu alter-ego queirosiano, conseguindo ver, para além do superficial, um outro estrato de que só com uma análise mais aprofundada um viajante se consegue aperceber; África não é constituída apenas pelos seus produtos e matérias-primas, tendo também subtilezas de que um só relance de turista não se pode aperceber.

É de salientar também a exclamação, quiçá parcialmente genuína se vinda de Fradique, mas irónica se considerada da perspectiva de Agualusa-autor, “Bem vindo a Portugal!” (NC, p. 9), uma vez que o estatuto de colónia dá a estes territórios uma ligação falaciosa à nação ocupante, pois nem África se assemelha a Portugal, nem tem os mesmos privilégios, embora os colonos considerassem as colónias como uma extensão legítima da pátria.

Nesta primeira conjuntura de contacto com o mundo africano, Agualusa faz uso da retórica e de vocábulos que identificam Fradique ainda com uma cultura finissecular oitocentista, de cariz imperialista e com implicações racistas, equiparando os africanos a animais: Fradique ia “às costas” de dois marinheiros, enquanto Smith, o seu mordomo com “aprumo de Escocês antigo”, símbolo de uma cultura europeia ativa, “cavalgava os dois negros” (NC, p. 9) como se de animais se tratassem; os angolanos não pareciam ter qualquer actividade, apontando que “grupos de nativos conversavam à sombra dos muros ou dormiam estendidos de bruços na poeira” (NC, p. 10), o que contribui para a noção colonialista de que, sem a firme direcção da nação ocupadora, a falta de civilização e cultura dos povos nativos resulta numa falta de ocupação dissipadora de recursos, permanecendo o território desaproveitado.

Fradique Mendes é esperado, logo após o seu desembarque, por um português, o coronel Arcénio de Carpo. Esta figura contraditória, “degredado para Angola por um crime de pensamento (diz ele), ou comum (murmuram os seus inimigos)” (NC, p. 10), que mora num solar colonial no qual Fradique se instala, fez fortuna “comprando e vendendo a triste humanidade” (NC, p. 11), embora Arcénio não veja o tráfico de escravos como algo pessoal para com os africanos, que se vêem despojados da sua identidade enquanto humanos, mas sim como “contribuindo para o crescimento do Brasil” (NC, p. 11), ou seja, tendo em conta apenas o progresso das culturas europeias e das ideologias por elas promulgadas, que legitimizavam a utilização de seres humanos como um produto. Não descurando uma justificação desta ideologia, Arcénio do Carpo faz uma acesa apologia dos motivos económicos que justificam a utilização de escravos no Brasil, “onde o número de colonos europeus é muito reduzido”, pelo que “depende inteiramente dos escravos” (NC, p. 11).

Uma outra demonstração que Arcénio do Carpo não considera sequer os termos em que se dá a escravatura (ou as razões da necessidade desta) do ponto de vista da humanidade inerente aos povos capturados e desprovidos do seu estatuto de ser humano, ignorando por completo a ideologia humanista que defende a abolição da escravatura, é o facto de esta ideologia ser flagrante por defeito quando colocada em comparação com um Outro que esta personagem já reconhece como, esse sim, tendo reivindicações que dizem respeito ao futuro de outros humanos. A única entidade colectiva de Arcénio reconhece como um outro grupo humano são os ingleses, com as suas sociedades abolicionistas: apenas neste Outro, com semelhanças consigo mesmo, Arcénio reconhece uma afirmação de identidade e de direitos de terceiros, embora não concorde com as premissas que defendem, uma vez que “apoiar as sociedades emancipadoras, um acto de traição” (NC, p. 12). Já Fradique revela neste exemplo a primeira sugestão de

uma cisão com o modo de pensar de facção imperialista, exprimindo a sua opinião negativa em relação à escravatura – tendência humanista e humanizante introduzida por Agualusa, já que nada indica que um primeiro Fradique partilhasse desta preocupação de modo activo ou prático.

Um outro aspecto interessante ainda nesta primeira carta que pode demonstrar as alterações que se dão nesta personagem ao longo da história é o facto de, nesta primeira carta, que ainda tem elementos de identificação com o Fradique queirosiano, este fazer já algum uso de vocábulos angolanos, fazendo questão no entanto de em alguns exemplos escrever como se estes ainda lhe fossem estranhos: “essa varanda é durante a tarde protegida por esteiras de palha, a que aqui se chamam luandos, ou luangos (...)” (NC, p. 10); noutras ocasiões, como na segunda carta, Fradique já não sente essa necessidade de explicitar os vocábulos africanos com o seu equivalente em português ou com uma explicação, utilizando-os de modo natural no fluir do discurso como se sempre dele tivessem feito parte: “comendo alegremente o funge e o feijão.” (NC, p. 13)

A carta seguinte, também a Madame de Jouarre, data de um mês depois da que abre a jornada de Fradique em África, dando-lhe já algum tempo para se acostumar à cultura de Luanda com a qual entra em contacto. Fradique admira-se com a rápida aculturação de Smith, cuja descrição sempre fora tão solene, e que “surpreendentemente, ou talvez não, converteu-se à calorosa culinária angolense e por mais de uma vez o encontrei entre a criadagem, comendo alegremente o funge e o feijão” (NC, p. 13). E não só a esta faceta da cultura se rende Smith, absorvendo também da nova sociedade aspectos valorizados pela mesma, de ordem económica e política social, como por exemplo o facto de que “os ratos assados continuam a vender-se muito bem nos mercados de Luanda (...) e que tem havido distúrbios no Sumbe e no Congo” (NC, p. 13). Fradique não é tão rápido na sua adaptação a esta nova cultura, criticando ainda os

frutos do passo final e mais importante da aculturação, a mestiçagem: “quanto aos filhos-do-país, eufemismo com que a si próprios se designam os mestiços e alguns negros calçados, esses ocupam-se trabalhosamente a construir intrigas nos cafés da capital” (NC, p. 14), o que contribui para uma desvalorização da concepção identitária que é construída pelos filhos dos brancos e negros que, pelo papel ambivalente que têm na sociedade, necessitam desse *social construct* para estabelecer o seu lugar na sociedade. É assim problematizada a questão da crioulaização e da miscigenação que geram os mulatos, que, ao reivindicarem uma identidade separada das suas origens duais, podem cair no exagero de criticar todos aqueles que deles diferem, como “os mulatos” que, como revela Arcénio de Carpo, “desprezam todos os povos do interior porque trabalham, e ainda mais os desprezam porque sendo negros querem continuar assim” (NC, p. 14).

É nesta carta também revelada a razão pela qual Arcénio de Carpo é personagem contraditória: sendo acérrimo defensor do escravagismo, é também ele pai de um mulato, contribuindo para a “nação crioula”. Arcénio filho, descrito por Fradique como “inteligente, informado e bem-falante” (NC, p. 15), partilhando do já referido ponto de vista dos filhos-do-país, que gozam de uma posição privilegiada na sociedade já que obrigatoriamente terão de ser filhos de um colonizador, portanto, europeu, que na altura detinham todo o poder, afirma que “os pretos do mato constituem grande obstáculo à rápida transformação de Angola num país moderno uma vez que não têm sequer uma ideia de Estado, recusam-se a falar português e permanecem cativos de toda a espécie de crenças e superstições” (NC, p. 15). Arcénio de Carpo revela o que denuncia uma incompreensão da necessidade do Outro de reafirmar a sua identidade não utilizando referentes europeus como a língua, política ou religiões, inferiorizadas neste caso ao estatuto de meras crenças sem relevância ou consequência. Para além do seu papel para

a contribuição da miscigenação, e apesar da indiferença com que considera os negros enquanto grupo humano, Arcénio de Carpo pai tem grande respeito pela sua companheira, “Joana Benvindo, uma senhora de Benguela, preta retinta, que o velho colono trata com grande deferência, quase terror” (NC, p. 15), numa inversão dos papéis de superioridade e inferioridade, não obstante esta admissão das diferenças culturais só se dar na esfera privada.

Procurando fazer uma defesa do mérito das religiões africanas, Fradique Mendes opõe-se à ideia de estas serem “crenças e superstições” pelo facto de todas as religiões o serem, não havendo efectivas diferenças entre “um manipanso cravejado de duros pregos e a estatueta de um homem pregado numa cruz” (NC, p. 15). Num esforço humanista, chega a defender que “seria melhor procurar compreender o mundo em que [o africano] vive e a sua filosofia” (NC, p. 15), opinião que choca Arcénio filho, que, apenas vendo a *cultura* como o produto das ditas civilizações avançadas, não compreende como é possível existir uma filosofia sem haver esta mesma definição conceptual.

Como sinal da transformação de Fradique na cultura em que se encontra, é possível apontar também uma pequena história que relata nesta carta à sua madrinha, na qual deixa perpassar a naturalidade das crenças regionais na literatura oral e, portanto, na transmissão de cultura destas, apesar de o fazer com uma nota de ironia. Esta está presente no modo como compara um possível fim “europeu” desse pequeno conto, que de uma perspectiva europeia seria credível, enquanto que os “desvairados deuses de África, porém, deram-lhe um fim impossível” (NC, p. 16), pois têm um misticismo que permite o irreal. Não obstante esta crítica à irreverência africana, nesta história, Fradique utiliza a cadência própria do tipo de história que transcreve e reconta, revelando também o modo como a transmissão oral também se processa, na maneira como se transmite o mito de como uma criança, acabada de nascer, “não chorou quando a parteira a levou

para a noite, mostrando-a às estrelas, às árvores escuras, a todas as coisas imóveis e moventes onde os espíritos dos antepassados se ocultam e vigiam” (NC, p. 16).

A terceira carta é também dirigida a Madame de Jouarre, no decorrer do mesmo mês. Neste evento em que se encontram reunidos vários “tipos físicos e psicológicos, até patológicos” (NC, p. 19), Fradique não faz uma fria observação casual para posterior descrição e crítica, limitando-se a fazer um breve apontamento em relação às oposições ideológicas dos frequentadores do baile, sendo que “nos salões do palácio misturavam-se comerciantes honestos e criminosos a cumprir pena de degredo, filhos-do-país e louros aventureiros europeus, escravocratas e abolicionistas, monárquicos e republicanos, padres e maçons” (NC, p. 19), o que já de si mesmo pode ser visto como uma mudança que se operou em Fradique. No entanto, há um contraste que nos é oferecido, entre Gabriela Santamarinha, “mulher tão completamente feia e tão satisfeita de o ser[,] de uma fealdade natural, sem artifícios nem retórica, e exerce-a em cada gesto, em cada frase, no odor corporal, na forma bestial como caminha” (NC, p. 20), cuja personalidade é um reflexo da sua aparência, tão cruel quão feia, e Ana Olímpia, “a mulher mais bela do mundo” (NC, p. 21).

Não só este é um contraste entre Gabriela Santamarinha e a nova admiração amorosa de Fradique, como o é também em relação aos anteriores focos de desejo deste, mulheres europeias, louras e estatuescas, de pele branca láctea: Ana Olímpia é negra, embora a sua identidade tenha influências africanas e europeias. Quando Fradique a vislumbra pela primeira vez, exercendo a sua herança cultural africana ao dançar a “rebita, moda do país que com singular harmonia combina a graça mundana da valsa e o ritmo selvagem dos batuques” (NC, p. 21), vestia ainda “os ricos panos das senhoras de Luanda nobremente traçados sobre o peito” (NC, p. 21), o que legitima não só a mistura do europeu e do africano na dança, como também uma possível nobreza africana, sendo

que Ana Olímpia, apesar de ter nascido escrava, filha de uma escrava, teve como pai um “príncipe congolês que durante vários anos apodreceu numa cela” (NC, p. 22). A sua vida foi portanto construída por sobre antinomias: em parte escrava, em parte princesa; escrava que se torna livre através da sua ligação a um escravocrata; escrava que, quando livre, mantém escravos; africana, mas com uma educação europeia. Fradique surpreende-se ao “ouvi-la citar Kant e Confúcio, troçar das teses de Charles Darwin, comentar com inteligência e novidade a moderna lírica francesa” (NC, p. 23).

Porém, ao assumir que esta mulher difere em tanto do seu meio ambiente, surpreende-se ainda mais com a identificação de Ana Olímpia, em pleno, com o seu país, Angola, pois quando lhe pergunta “o que faz uma mulher como você num lugar como este?”, ela responde que “este lugar é o meu país”. No encerramento desta carta entrevê-se a mudança prenunciada, posto que Fradique assina-se “seu afilhado quase africano” (NC, p. 23), identificando-se com esta cultura através de um elemento com o qual não contava, o amor, motor de miscigenação e aculturação por excelência, pois faculta a possibilidade de uma aproximação identitária num novo veículo cultural. Pode já denotar-se um total afastamento daquele Fradique queirosiano defensor da identidade separada e estanque, observador atento que utilizava elementos culturais que lhe eram externos conforme as suas conveniências, deixando de os utilizar com a mesma facilidade: esse Fradique, não tanto no confronto com o Outro, como no contacto que tem com ele, toma consciência da fragilidade da sua identidade e, verdadeiramente, começa a identificar-se com o Outro, estando bastante mais aberto e permeável a influências externas no seu processo de construção contínua do Eu.

Após esta carta há um interregno de aproximadamente quatro anos durante os quais não há registo de cartas — presumir-se-á, no universo ficcional, que estas pertencerão ao volume de *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós -,

sendo a seguinte, também endereçada a Ana Olímpia, datada de 1872. Nesta carta há apenas uma menção de nota em relação à visão da alteridade e às possíveis relações que se podem estabelecer nesta perspectiva: Fradique encontra-se na companhia de um velho amigo, Luís Gonzaga, em Benguela. Companheiro de tempos universitários de Fradique, embarca para África em jovem e, tendo lá passado vários anos, acaba por aprender a língua da região, ouvindo-o Fradique “às vezes falar em umbundu com o cozinheiro (...). Nessa altura parecem ambos da mesma nação, pois Luís Gonzaga não apenas fala a língua do velho: fala-a como um Ovimbundu (...) e eu fico a vê-lo com a sensação de que este país o colonizou” (NC, p. 26). Numa relação contrária à da colonização convencional, em que o sujeito colonizado é forçado a aprender elementos da cultura do invasor para sobreviver nessa nova sociedade, Luís Gonzaga é quem se adapta, aprendendo uma nova língua e conversando de igual para igual com um cidadão dessa nova sociedade em que se inseriu.

Num exercício de hipertextualidade, Fradique Mendes endereça a quinta carta do volume a Eça de Queirós, já novamente em Luanda, em 1872, sendo necessário considerar que Agualusa considera Eça de Queirós como o editor e biógrafo ficcional de Carlos Fradique Mendes. Talvez tentando educar o escritor naquilo que considera ser uma sua falha, este Fradique agualusiano escreve a Eça sobre episódios da vida em África, que permitem uma prescrutação mais profunda do que meras observações superficiais, Comentando possíveis conteúdos culturais numa perspectiva positiva. Para tal, faz o relato de um dos seus passeios, na companhia de uma caricata personagem, Nicolau dos Anjos, um padre negro e anão, “um dos espíritos mais interessantes de Angola” (NC, p. 30), descrevendo os seus feitos romantizados pela imaginação nativa, mas demonstrando o fundo de verdade nestas construções e, portanto, o seu carácter humano. Num pequeno apontamento fundacional dos mitos culturais, Fradique indica

ainda a Eça ser a propagação estas histórias, exacerbadas no espírito dos povos, “como se fundam os mitos” (NC, p. 32).

A sexta carta do romance é novamente endereçada a Madame de Jouarre, talvez por, uma vez mais, tratar do género feminino – particularmente do modo como a mulher europeia, enquanto companheira do colonizador, vê a mulher negra, através de “impiedosa observação científica” (NC, p. 33): a “loira, fria e amarga” europeia, apreendendo apenas aspectos negativos no Outro afirma haver “no sangue das negras um princípio acre que primeiro cativa e depois atrofia e destrói o coração dos homens brancos” (NC, p. 33); isto por ciúmes, uma vez que esta “tese rancorosa” (NC, p. 33) é uma resposta às infidelidades sofridas por estas esposas por parte dos seus maridos que talvez preferissem o exotismo de uma amante africana. O sempre paradoxal coronel Arcénio de Carpo afirma, aliás, que “a mulher europeia (...) está para africana como o frango cozido em água e sal está pra o churrasco. Falta-lhe a cor, o perfume, o sabor e o calor” (NC, pp. 34-35).

Além destes estereótipos, Fradique aponta ainda duas visões contrárias – dois europeus, vistos pela sociedade africana: um deles, francês, vive o tipo desse europeu sensual e galã, que “durante os doze meses que permaneceu em Luanda engravidou doze escravas” (NC, p. 36); o outro, italiano, “jovem, perfumado, delicado, aperaltado, a quem os Luandenses deram o nome de Ohali, o grou-coroador”, é efeminado e artístico, ave “vaidosa e feminil” (NC, p. 36), personagem que é aceite pela sociedade Luandense; tratando-o por Ohali, todos querem ser fotografados por ele, e, como exemplo da mistura de culturas que se dá nesta sociedade devido a esta personagem, toda Luanda é fotografada com o Vesúvio como pano de fundo, desde Arcénio, Gabriela Santamarinha, e mesmo “dois carregadores de machila, de tanga, posando em frente ao histórico desastre” (NC, p. 37). Fradique aproveita também esta carta como ocasião de expor mais

algumas facetas do poder de miscigenação de Ana Olímpia, que “prepara mesmo um dicionário de português-quimbundu” (NC, p. 37), aprofundando a adaptação cultural entre a Europa e África, como prova da sua natureza dual, e cujo palacete que herdou do seu marido (que havia sido seu proprietário quando esta era escrava) é local de convívio para “brancos, negros e baços, todos unidos no mesmo amor por Angola” (NC, p. 37). Nestes saraus discutia-se a questão da escravatura:

sempre motivo de exaltado debate, (...) em que poucos defendem a continuidade do velho sistema e a larga maioria se bate pela abolição” (NC, p. 38); os primeiros defendem a tese supostamente humanista mas de cariz imperialista e racista, vigente no século XIX, de que os colonos têm “reponsabilidades para com [os escravos, que] não saberiam fazer com essa liberdade. (NC, p. 39)

Na curta missiva a Ana Olímpia, datada de 1872, em que já é possível observar o envolvimento emocional de Fradique com esta, a influência de Ana Olímpia e da sua estadia em Angola na sua adaptação a África são patentes no uso que faz da linguagem e das referências culturais que utiliza, apesar de se encontrar em Paris; Fradique compara o Sena a “uma imensa jibóia enfurecida”, “talvez Muene-Zambi-dia-Menha” (NC, p. 41). Esta transformação, exercício de mutação da própria natureza de Fradique enquanto ser humano cuja identidade e consciencialização se vão adaptando no contacto com diferentes experiências de alteridade, é afirmada pelo próprio na carta seguinte, em que constata o seu crescimento enquanto pessoa, podendo “ter escrito eu próprio há alguns anos atrás” (NC, p. 45) a carta de amor de Ana Olímpia.

Nas cartas seguintes, a Ana Olímpia e a Madame de Jouarre, Fradique vê-se confrontado com a realidade de Ana Olímpia ser, novamente, escrava devido ao que considera ser uma injustiça no sistema – embora Fradique considere isso apenas por esta

situação estar ligada ao sujeito amoroso, é possível pensar que ele consideraria a situação igualmente injusta para qualquer indivíduo na mesma situação, tendo em conta as tendências anti-esclavagistas que demonstra ter ao longo da obra. Ana Olímpia, que nunca fora oficialmente alforriada, vê-se subitamente como propriedade do irmão do marido. Este vende-a a Gabriela Santamarinha, que, apesar de africana, encarna um estereótipo do imperialista exagerado, embora invertendo os pólos: tendo regressado de uma viagem ao Brasil “com uma corte de mucanas brancas, (...) preparou um grande baile em sua casa, recebendo os convidados sentada (...) nas costas de uma destas escravas” (NC, p. 53). É nesta altura que Fradique forma um binómio de desdobramento entre o seu interior, alvo das transformações que sofreu desde que entrou em contacto com a cultura angolana, e o seu exterior europeu – o Fradique-Outro, queirosiano – dizendo que

tenho conseguido, graças a Deus, manter a prudência e a descrição, e, embora esteja a ferver em fogo lento creio que continuo exteriormente o mesmo cavalheiro sério, distante, que por aqui se passeou em anos anteriores – um *touriste* de fato de linho branco em busca de exotismo e emoções fortes. (NC, p. 54)

Fradique aponta de modo ainda mais explícito a sua adaptação aos costumes dos seus companheiros africanos, como é demonstrado na décima segunda carta, dirigida a Madame de Jouarre, em que transcreve uma canção tradicional de Cabinda que, “de tal forma me sugestionou que agora eu próprio, de cada vez que me acho na necessidade de executar qualquer esforço, dou comigo a cantarolar: «abuabuabu / quem virou o mundo? / Maria Segunda / abuabuabu-aiué-mamaué» (NC, p. 55). Nesta carta Fradique descreve o assassinato do coronel Arcénio do Carpo, numa caça ao jacaré. Neste episódio há uma transgressão iconoclasta em que a imagética do cristianismo é adaptada à realidade

africana, quando Fradique relembra que “o único jacaré que avistámos estava crucificado num pau, à maneira de um cristo barroco, diante de uma curiosa cubata construída de juncos entrançados e erguida sobre estacas” (NC, p. 57). Também descreve a sua fuga para o Brasil ocasionada pela tentativa de assassinato de Jesuíno, o cunhado de Ana Olímpia que a vendera a Gabriela Santamarinha. Ao resgatar Ana Olímpia, Fradique vê-se confrontado com a necessidade de utilizar um navio negreiro para a sua fuga:

Chama-se *Nação Crioula* o brigue de Arcénio do Carpo. Diz ele, para me consolar, que o *Nação Crioula* é muito possivelmente o último navio negreiro da História. (NC, p. 64)

É deste modo que Fradique e Ana Olímpia deixam o continente Africano, Angola e Luanda, uma sociedade em plena criouliização: a bordo da última embarcação que transporta escravos para o Brasil, ou seja, transportando parte de uma população que contribuirá para a cultura do Brasil, que exemplo do que pode ser hoje considerada uma nação multicultural; os próprios protagonistas da história acabam por ser actores da miscigenação.

A carta seguinte, endereçada a Madame Jouarre e datada de Dezembro de 1876 marca uma nova etapa da diegese, centrada no Brasil e cuja temática ideológica é mais fortemente antiesclavagista. Descrevendo o tempo em que se encontrava ainda em Angola, Fradique, instalado num palacete colonial de Arcénio de Carpo, observara os paradoxos e miscigenações culturais na paisagem deste país que deixava, com “as casas pintadas de cores loucas, os palacetes coloniais, as igrejas barrocas e as palmeiras altas” (NC, p. 65), uma mistura de elementos europeus e tropicais, marcados pela originalidade de um povo cuja identidade estava a ser forjada. Uma vez mais, Fradique toma parte nesta cultura em que se insere, participando mesmo numa dança tradicional (NC, p. 66)

e comendo as especialidades culinárias típicas como gafanhotos que, Fradique, num exercício de assimilação, afirma serem “realmente muito bons, com um ligeiro travo a avelã, a consistência de pequenos camarões” (NC, p. 67), comparando-os mesmo com os hábitos dos portugueses, com a consciência de que estas duas culturas, sendo diferentes, têm pontos em comum, nomeadamente no facto de que para muitas outras sociedades alguns hábitos culinários poderiam ser igualmente repugnantes, e afirmando que “no meu país, na minha Lisboa, comem-se pelas tascas pequenos caracóis, cozidos em água, sal e oregãos” (NC, p. 68).

Em contraste com este ambiente de partilha cultural, Fradique escreve sobre os escravos trazidos a bordo do *Nação Crioula*, que “cantavam nos porões” num “queixume triste” que causava no seu espírito uma “estranha impressão” (NC, p. 69). Ao invés de ter contacto apenas com os seus pares, o que aconteceria com uma figura aristocrática verdadeiramente europeia do século XIX, este Fradique estabelece relações com os escravos, nomeadamente com um homem “alto, forte, rosto severo” (NC, p. 69) que havia trazido consigo um elemento da sua cultura e dos seus ritos: “um manipanso, um boneco esculpido em madeira vermelha, e servia-se dele sempre que pretendia tomar qualquer decisão ou saber notícias dos seus” (NC, p. 69). Novamente exercitando uma comparação cultural sem juízos de valor e sem hierarquizações, Fradique descreve o propósito e método de utilização deste ídolo, segundo o qual

quando querem fazer um pedido qualquer ao seu manipanso, os negros pregam um martelo e espetam-lhe um prego. Se o prego for atendido o prego é retirado, e a estatueta recebe festas e aguardente. Caso não, o prego permanece, para lembrar e castigar a incompetência do pequeno ídolo. (NC, p. 70)

O comandante do barco compara estas superstições às cristãs do Brasil, em que “as imagens dos nossos inumeráveis santinhos católicos são também muitas vezes humanizadas” (NC, p. 70), enquanto que Fradique, indo mais longe, compara mesmo este método de suposta comunicação com os espíritos com os novos desenvolvimentos científicos europeus: “se é possível, como me dizem que é, transmitir a voz humana a grande distância através de simples fios de cobre então porque não há-de ser possível a um boneco de pau ter visões e falar?!” (NC, p. 71), colocando ao mesmo nível em termos de relevância social e de progresso cultural os manipansos e o telefone.

Continuando o jogo de contrastes, Fradique, que adota os hábitos dos marinheiros brasileiros, “todos negros e mestiços” (NC, p. 69), dormindo com eles no tombadilho, fica surpreendido quando estes, apesar de traficarem seres humanos, utilizam na sua cultura popular, através de uma canção, poesia de um escritor bahiano, em protesto contra o tráfico negreiro. No entanto, sem consciência da humanidade do Outro, o marinheiro brasileiro insiste que de política não entende nada (NC, p. 72), relativizando o Outro como uma preocupação das esferas que regem a nação, e não do homem comum.

A décima quarta carta, dirigida também a Madame de Jouarre, revela o modo como Fradique, enquanto Outro, era visto na sociedade Luandense: “«vate da modernidade», «profeta do naturalismo», «poeta satanista», «inquieto aventureiro», etc.” (NC, p. 76), epítetos que Fradique entende como generosos e positivos, muito embora compreenda que, dependendo da leitura que outros façam deles, possam ser vistos como negativos, havendo uma rede de valores e referências culturais diferentes. Aproveita também nesta carta para fazer uma descrição dos contrastes que observa no Brasil, num exercício etnográfico de observação como o do seu alter-ego queirosiano, utilizando no entanto termos ideologicamente carregados que implicam uma carga negativa, não se

limitando portanto à descrição sem preocupações sociais; deste modo, Fradique descreve o contraste entre

os ricos [que] são odiosamente ricos e ainda mais ricos e odiosos parecem ser por contraste com a extrema miséria do povo. Em Santo António os palacetes ocultam jardins exuberantes, onde à noite se dançam românticos bailes, enquanto os negros dormem exaustos em casebres de palha. (NC, p. 77)

Não obstante, Fradique, tendo em conta não este Brasil “envergonhado da sua natureza e tentando estupidamente transformar-se num país europeu” (NC, p. 79), mas sim o Brasil rural e exótico das fazendas, estabelece um contraste vívido entre a sua Europa, pedindo a Madame de Jouarre notícias dessa “metrópole maligna, os ecos todos das guerras todas, os murmúrios e rumores (...), as intrigas da corte, incluindo as mais torpes, as polémicas literárias, o vociferar dos políticos, o relato ruidoso dos últimos crimes” (NC, p. 79). Esta imagética contrasta, numa verdadeira polarização, com o Brasil que idealiza, reflexo do seu próprio crescimento pessoal e assimilação desta cultura, identificando-se portanto mais com ela do que com as suas origens, com “a terra a desdobrar-se em frutos, acompanhando ao crepúsculo o canto dos negros em volta das fogueiras, caçando e pescando, bebendo da água fresca dos riachos, comendo o feijão preto e a carne seca, a tapioca, as mangas e as bananas do meu pomar” (NC, p. 79).

3.6.1. Um novo Fradique Mendes – a etapa brasileira

Fradique chega então para Engenho Cajaíba, a fazenda que compra para si e para Ana Olímpia, onde no entanto tem escravos, dos quais afirma, talvez numa tentativa de justificar a contradição ideológica entre as atitudes antiesclavagistas que defende ao longo das suas cartas e o facto de ser agora proprietário de seres humanos, conhecer “todos os escravos (e são cento e cinquenta!) pelo nome e apelido” (NC, p. 82). No seguimento desta carta, Fradique escreve uma outra a Eça de Queirós – talvez “prevendo” a sua qualidade de editor de parte das suas cartas, em ACFM. Nesta, Fradique descreve a sua fazenda e a paisagem étnica que constitui o Brasil, e tenta talvez educar Eça em relação às opiniões que julga serem as suas¹⁸⁴, devido à lacuna que vê em relação ao que Eça não tem a criticar no que diz respeito às então colónias. Embora numa outra carta, posterior, este Fradique agualusiano justifique parcialmente este lapso, dizendo calcular que “V. não possa, enquanto representante da Coroa, envolver-se neste assunto, incómodo para Portugal e para o Brasil” (NC, p. 120), fica a cargo deste “Eça” incluído na narrativa de Agualusa proceder a tal elucidação sobre as verdadeiras teorias de Fradique em relação ao colonialismo. Para tal, Fradique começa por explicar que “para a pobre escravaria os grandes latifundiários são a imagem mais próxima de Deus” (NC, p. 86), embora o “terror reverencial” com que estes últimos são tratados não seja “outra coisa senão a estranha mistura entre o ódio e a impotência” (NC, p. 86). Por outro

¹⁸⁴ Num artigo escrito para as Farpas, Eça de Queirós choca os seus contemporâneos ao afirmar que as colónias poderiam ser vendidas a outras potências coloniais, o que demonstra a pouca importância que dava a estes territórios enquanto espaços humanos: Eça de Queirós, Julho de 1871, pp. 117-120-121: “Que o país despreza as colónias; que elas estão abandonadas a uma frouza iniciativa particular, sem estímulo, sem protecção, sem tranquilidade; (...) que nas colónias não há garantias de segurança, nem tranquilidade; que não há melhoramentos, nem protecção ao comércio, nem exército, nem higiene, nem instrução; que tudo ali vive na desordem, na desorganização, no desleixo, e numa antiquíssima rotina: e que o único movimento que há é o do estrangeiro que as explora de facto – apesar de nós as possuímos de direito. (...) Pode-se pensar que imensos territórios, pelo lamentável facto de pertencerem a Portugal, não devem ficar perpetuamente sequestrados pelo movimento da civilização. Tirar-nos as colónias é conquistá-las para a riqueza e para o progresso. (...) Por consequência – sejamos vilmente agiotas, como compete a uma nação do século XIX – *vendamo-las!*”

lado, tenta justificar também o porquê das revoltas dos escravos terem falhado: havia demasiadas divisões culturais e étnicas entre os africanos escravos, que não só

tiveram de se confrontar com a força dos brancos, mas, pior que isso, com a desconfiança dos negros já nascidos neste país, os negros crioulos, para os quais o Brasil é a verdadeira pátria e a vida em escravidão a única existência que conhecem. (NC, p. 86)

Esta desconfiança era mútua. Fradique refere ainda que os escravos que eram então trazidos para o Brasil eram categorizados e classificados apenas pelo seu valor material baseado em estereótipos: como os angolanos “tidos por trabalhadores, vendem-se por bom dinheiro”, enquanto que “com os negros de Moçambique acontece o contrário” (NC, p. 88), pois eram considerados preguiçosos. Apesar de descrever estas práticas sem explícitos juízos de valor, Fradique reconhece que “os negros carregam o Brasil” (NC, p. 88), e faz também apontamentos culturais que valorizam as práticas destes povos que então constituíam a nação brasileira, relatando festividades como, por exemplo, uma “curiosa representação carnavalesca, chamada nesta região cucumbis e em Pernambuco congadas, que todos os anos arrasta até às ruas grande número de negros vestidos de penas, dançando e cantando” (NC, p. 90). Neste espectáculo decorre uma peça teatral que narra a morte do filho mais novo de uma rainha, que o tenta ressuscitar com o auxílio de um feiticeiro; Fradique compara mesmo esta representação com “certos autos de Natal muito populares nas aldeias do nosso país” (NC, p. 91).

Seguindo já a tendência ideológica que vinha a demonstrar, na carta seguinte, também endereçada a Eça de Queirós, Fradique menciona as festividades que se seguiram a ter concedido a carta de alforria aos seus escravos, o que “serviu de pretexto a uma alegre manifestação emancipadora, que trouxe a São Francisco do Conde algumas das maiores figuras do crescente movimento social contra a escravatura” (NC, p. 93).

Descreve ainda algumas destas figuras abolicionistas, como um jornalista e um advogado, ambos mestiços, que defendem o direito a liberdade dos negros no Brasil, e que, ao contrário de outros mestiços como Arcênio do Carpo filho, que “depois de enriquecerem esquecem rapidamente a sua origem africana, fazendo a sociedade o favor de se esquecer também” (NC, p. 95), e portanto se identificam mais com o colonizador que com o colonizado. Estas figuras consideram o negro e o mestiço a primeira força do Brasil, apesar de os seus críticos esquecerem “que essa cor está na origem da riqueza de milhares de ladrões que nos insultam” (NC, p. 95). Em pleno contraste com estas opiniões, Fradique contrapõe as figuras de dois colonos abastados, que consideram os movimentos abolicionistas “interesses inconfessáveis” (NC, p. 96), e com os quais Fradique se exalta, revelando opiniões diametralmente opostas àquelas do Fradique queirosiano através da utilização de um mesmo texto, numa imagem espelhada com *A Correspondência de Fradique Mendes* que apenas serve para acentuar as diferenças ideológicas e o crescimento deste Fradique enquanto personagem consciente de si mesmo, do meio que o circunda e da importância do Outro enquanto ser humano com direitos universais:

Você conhece as minhas opiniões sobre a escravatura. Acredito que um destes dias, revoltado, Jesus Cristo volte à terra para libertar os escravos, e terá os seus profetas e a sua igreja. Mas depois há-de ser negado e crucificado, e por fim hão-de surgir novas turbas de escravos. (NC, p. 96-97)

Esta mesma citação havia sido usada pelo Fradique Mendes queirosiano num comentário displicente, justificando o porquê da impossibilidade de lutar contra os

preconceitos sociais e a pobreza¹⁸⁵. Apesar de o tom derrotista estar também presente neste Fradique agualusiano, a acção que este toma fala por si, optando por confrontar os escravocratas com a exclamação decalcada de Proudhon de que “a escravidão é um roubo!” (NC, p. 97). É dado portanto o mote à nova ocupação de Fradique Mendes, não já o turista que tudo observa e regista sem participar activamente; este novo Fradique parte “ao encontro da História e da Revolução” (NC, p. 97) como actuante.

Fradique prossegue na missiva seguinte o seu relato a Eça de Queirós em relação às decisões que toma em resultado desta sua primeira cisão com a ideologia vigente na Europa, referindo ter-se ligado a uma “sociedade secreta, antiescravista” (NC, p. 99). Faz no entanto nova crítica a sociedade brasileira dos grandes centros urbanos, que segue ainda muitas normas europeias, como já havia apontado antes de se mudar para um meio mais rural, afirmando que “os Brasileiros alimentam pela Cidade Luz verdadeira obsessão”, até na utilização da língua, posto que “em todos esses esplêndidos lugares se ouve apenas falar francês” (NC, p. 100). Mas, mais importantemente, revela também que o seu papel enquanto militante de causas abolicionistas o coloca numa posição particularmente sensível no que diz respeito à sua segurança, uma vez que se torna alvo de atentados pela divergência de opiniões entre si e os abastados escravocratas; a posição de alguém que se opõe à norma imperialista não é uma de segurança, mas de luta e sobreaviso. Neste contexto, decorre uma tentativa de assassinato por parte de membros da sociedade escravagista contra Fradique, que embarca para Lisboa na posse de documentos incriminatórios que serviriam para recolher apoios para a causa abolicionista – documentos esses que são roubados, pelo que Fradique se vê em Lisboa roubado também dos seus propósitos. Apesar disso,

¹⁸⁵ Eça de Queirós, ACFM, p. 94, “«Era necessário que viesse outro Cristo!» - murmurei eu um dia. § Fradique encolheu os ombros. § «Há-de vir; há-de talvez libertar os escravos; há-de ter por isso a sua igreja e a sua liturgia; há-de ser negado; e mais tarde há-de ser esquecido; e por fim hão-de surgir novas turbas de escravos. Não há nada a fazer.”

anquando desse roubo, Fradique demonstra uma vez mais o extremo grau de adaptação por que passou face ao contacto com as diferentes culturas, africanas e brasileiras na carta que escreve a Ana Olímpia: quando encontra, em lugar desses mesmos documentos, a cabeça de um antigo escravo seu, um hausa que tivera destaque devido à sua natureza revoltada e à sua ânsia por liberdade, Fradique afirma que “Iemanjá, as quiandas, todas as poderosas divindades das águas quentes de África hão-de acompanhar o seu espírito de volta às terras dos hausa” (NC, p. 106), utilizando os referentes da cultura do Outro e não da que era originalmente sua; o próprio Eu de Fradique é já uma entidade fragmentada e múltipla.

Uma vez que se encontra novamente na Europa, o teor das suas cartas sofre também uma alteração, focando alguns aspectos da sociedade portuguesa. Apesar disso na carta que dirige a Ana Olímpia, em Agosto de 1877, na sua estadia em Portugal, Fradique revela ainda que o seu pensamento se encontra preenchido com os referentes africanos, uma vez que diz que “queria ter comigo o manipanso do velho Conde de Cagliostro – o nosso, o do *Nação Crioula* –, e o sortilégio da sua arte misteriosa, para poder todos os dias, todos os instantes, conhecer como estás e o que fazes” (NC, p. 109).

Num novo paralelo com o Fradique queirosiano que aprecia o tradicionalismo não conspurcado pelo progresso universalista europeu, Agualusa descreve o episódio em que o seu Fradique e Eça de Queirós vão a uma taverna “comer um bacalhau à Mouraria”, “à procura de Portugal” (NC, p. 109). Este Portugal idealizado, o da “heróica pátria de Camões”, não encontra “nem no Rossio nem no Chiado”, os ditos centros culturais da altura, da burguesia e da aristocracia, mas sim “sentado entre vadios e varinas, cantando o fado, cheirando brutalmente a alho e a suor” (NC, p. 109). Não obstante, mesmo neste Portugal, mesmo em Lisboa, não deixa de encontrar personagens com quem entrou em contacto em África. É assim que, ao encontrar-se com o padre

Nicolau dos Anjos, com quem tem a oportunidade não só de falar sobre as novidades de Luanda, mas também de o ver sob uma outra luz, pôde observar este padre sob a perspectiva de terceiros, ou seja, fora do seu contexto africano, Fradique apercebe-se mais facilmente da imagem perpepcionada pelos europeus. No caso em particular do Padre Nicolau dos Anjos, o Vaticano, ouvindo os relatos dos milagres e dos “muitos prodígios que, com tanta imprudência, anda cometendo pelos sertões de Angola o nosso comum amigo” (NC, p. 110), Fradique apercebe-se do eurocentrismo da religião católica, que não permite a ocorrência deste tipo de fenómeno fora da sua esfera de controlo e da cultura que considera ser apropriada para tal, pelo que “Nicolau dos Anjos vai (...) ao Vaticano porque Sua Santidade o quer menos virtuoso, e menos digno do afecto do seu povo” (NC, p. 111). Numa nova visão dos milagres de Cristo, Fradique recria a imagética da religião cristã em conjunto com a cultura africana, numa mestiçagem teórica na qual é possível que “andem feiticeiros a ressuscitar defuntos” (NC, p. 111), enquanto que na Bíblia, sob a alçada e a protecção da igreja, um Outro que não é africano não seria feiticeiro, mas sim um santo; mesmo a água, em vez de transformada em vinho tinto, é-o em “quissângua fresca” (NC, p. 111).

Fradique aproveita ainda nesta carta para retomar a descrição de um certo tipo brasileiro, com o qual havia já tido contacto aquando da tentativa do seu assassinato. Quando se encontrava ainda no barco no qual se dá este acontecimento, Fradique atenta num “sujeito magrinho, escurinho, de bigode e cavanhaque”, com uma “voz nasalada, bovina, um forte sotaque nordestino” (NC, p. 101), que lhe é dito depois ser um “procurador-de-Cristo” (NC, p. 102), assassino a soldo, figura que surge fruto dos costumes do nordeste do Brasil, num contraste entre a extrema religiosidade que os leva a pedir perdão na missa antes do homicídio. Através desta missa estes assassinos acreditam ficar “libertos da responsabilidade do crime” e da violência de um acto

desumanizador. Fradique encontra novamente esta personagem em Lisboa, quando este tentava novamente matá-lo, mas por um acaso de sorte Fradique salva a vida deste homem, ficando portanto o assassino profissional livre do seu contrato para o matar, embora “na sua voz bovina não [houvesse] nem uma sombra de remorso” (NC, p. 112). Fradique utiliza esta figura brasileira nordestina para descrever um carácter frio, calculista e mesmo desumano, ironicamente conhecido na sua terra por “Menino” que, sem qualquer respeito pela vida, ao matar aos treze anos um cavaleiro que trespassava nas terras do seu padrinho, tem assim o “início de uma grande carreira” (NC, p. 112).

Seguindo ainda o tema do abolicionismo, e apesar de ter perdido os documentos de que necessitava para obter o apoio da sociedade culta para os movimentos de emancipação, Fradique introduz ainda a possibilidade de Ana Olímpia se deslocar a Portugal, como prova viva do “horror desse regime” (NC, p. 113), para dar uma conferência sobre “o tráfico de escravos e a situação dos negros no Brasil” (NC, p. 113). Ana Olímpia concorda com esta proposta, segundo escreve Fradique em Paris, em Setembro de 1877, na sua vigésima primeira carta. Numa construção metadieética, Fradique responde a Ana Olímpia, que lhe terá escrito considerando França “o centro da civilização” (NC, p. 115), afirmação que Fradique contesta, relativizando os contextos de civilização e de cultura eurocentricos, ao questionar “o que é a civilização?” e afirmar que “entre o cavalheiro melancólico que frequenta os salões de Madame de Jouarre, minha gentil madrinha, e o remoto canibal do Alto Amazonas, não existe séria divergência moral, apenas gastronómica” (NC, p. 115). Querendo com esta afirmação propor que as crueldades feitas por europeus em nome da ciência, da moral, da religião, em termos gerais, podem ser relativizadas e comparadas ao que um europeu pode considerar como crueldades das culturas que desconhece, Fradique dá como exemplo, criticando de modo implícito (embora relate o episódio com o distanciamento frio de um

observador neutro) a experiência científica efectuada num condenado, a quem, tendo sido decepada a cabeça, é posteriormente submetido a choques eléctricos e a uma transfusão de sangue de cão. Relativizando as experiências, e conseguindo vê-las pelo ponto de vista de alguém para quem estas práticas sejam estranhas, Fradique expõe “o verídico rosto da civilização que (...) aguarda” Ana Olímpia (NC, p. 116).

A carta seguinte é dirigida a Eça de Queirós, na qual é novamente possível estabelecer um novo paralelismo entre *A Correspondência de Fradique Mendes* e *Nação Crioula*. Também nesta última obra Fradique modestamente recusa escrever as suas memórias, embora crie uma nova relação entre o biógrafo da primeira obra e Fradique, uma mais estreita e íntima relação, já que este Eça agualusiano, enquanto personagem, parece indicar algumas dúvidas em relação à veracidade dos relatos de Fradique, coisa que seria impensável na isenção etnográfica com que o biógrafo de ACFM sempre dotou Fradique, julgando-o o supra-sumo da perfeição. Assim, nesta carta, Fradique responde a Eça dizendo que não “faz literatura” (NC, p. 119) e não tenciona escrever memórias, justificando que “aquilo que de mais interessante aconteceu na minha vida foram as vidas das outras pessoas” (NC, p. 119-120), numa consciência de que o devir da plenitude do seu Eu se dá no contacto com outras realidades, e, verdadeiramente, com a vida do Outro, revelando uma consciência de si mesmo enquanto personalidade múltipla que o Fradique queirosiano não procurava e nunca alcançou.

Fradique, compreendendo que a afirmação de identidade e do direito à diferença têm de ser endocategorizados e, como tal, reivindicados pelo próprio, apercebe-se da importância de um relato em primeira pessoa das práticas abolicionistas, o que dá, efectivamente, uma voz ao Outro. Se até então, na Europa ainda escravagista – pelo menos no caso de Portugal – os discursos abolicionistas eram apenas um exercício de alguns poucos europeus, mais abertos ao direito às diferenças culturais, o discurso de

Ana Olímpia na Sociedade de Geografia dá uma dimensão mais humana à experiência do Outro:

Todos os discursos de todos os abolicionistas europeus não valem um testemunho como este. E sabe porquê? Porque naquilo que Ana Olímpia diz brilha a luz esplêndida da verdade enquanto que na boca dos nossos bem intencionados filantropos arde apenas a frágil lamparina da retórica. (NC, p. 120)

Decorridos alguns meses desde a conferência que trouxera Ana Olímpia à Europa, Fradique escreve-lhe com o conhecimento de que esta estava grávida. Numa das suas muitas contradições, Fradique havia-lhe dito antes que “não gostaria que ficasse neste mundo algum sinal da minha passagem, a não ser, vagamente, uma imprecisa nostalgia pousada sobre os lugares, as pessoas, os objectos que um dia intensamente amei” (NC, p. 123), o que se encontra de acordo com aquele Fradique queirosiano, que não deixa marcas físicas da sua passagem por lado nenhum, nem uma obra escrita – apenas fragmentária, epistolar. No entanto, a diferença existente entre esse Fradique e esta nova personagem, um verdadeiro culminar de misturas culturais, permite que este afirme, numa carta endereçada a Madame de Jouarre, já novamente na sua fazenda do Brasil, a sua alteridade em relação a si mesmo, a um Eu anterior: quem lhe escreve esta carta não é mais o ocioso e irresponsável aventureiro que V. viu crescer, vestindo-se nos melhores alfaiates de Paris para ocultar a miserável nudez da alma” (NC, p. 125), e que exclame mesmo “Sou outro!” (NC, p. 125)

A situação que faz Fradique aperceber-se desta sua transformação é a paternidade – ter continuidade histórica, uma marca indelével do que foi, por onde passou e o que experienciou, a “razão do [seu] passado” (NC, p. 125). É também aqui que culmina o ápice das tendências abolicionistas e humanistas de Fradique, em que este acredita que o futuro da humanidade não se encontra na separação racial, étnica e cultural, mas sim “no

nascimento de um homem novo e de uma nova civilização” (NC, p. 126) miscigenada e multiétnica. Tendo acompanhado as tendências ideológicas do Brasil, é com esperança que Fradique observa que “a juventude das principais cidades do Império despertou finalmente para o horror de um regime que os seus pais acreditavam ser eterno (...) e um pouco por toda a parte surgem agora passeatas, reuniões, sociedades a favor da abolição” (NC, p. 127)

Desde esta última carta até à seguinte, endereçada a Eça de Queirós e escrita em Paris, em 1888, há um lapso de dez anos que terá de ser preenchido com as suposições do que poderá ser uma confluência deste Fradique com aquele dos relatos de *A Correspondência de Fradique Mendes*. Se assumirmos que Agualusa, até certo ponto, tenta sobrepor as viagens do seu Fradique ao Fradique queirosiano, poderá ter aproveitado essa lacuna também presente em ACFM, na qual este período parece ser pouco prolífico em cartas. No entanto, sem dúvida, uma clara divergência em relação ao que nos diz esta primeira obra, segundo a qual “desde 1880 os seus movimentos [de Carlos Fradique Mendes] pouco a pouco se concentraram entre Paris e Londres – com excepção das «visitas filiais» a Portugal” (ACFM, p. 78), embora fosse também por essa altura que o biógrafo vira nele brotar “*o leite da bondade humana*” (ACFM, p. 91), e o que implica este prolongado lapso, especialmente porque o Fradique de Agualusa não só faz questão de sublinhar que todo o seu interesse intelectual se concentrava nas relações de Portugal com África e com o Brasil, como especifica mesmo que esteve recentemente no Brasil, na sua fazenda Engenho Cajaíba (NC, p. 129). Esta carta, num segundo fenómeno de divergência, demonstra como é exarcebada esta alteridade dissociativa de Fradique com um outro Eu com o qual já em nada se identifica, oferecendo, portanto, uma nova razão para o seu silêncio em relação a África, ao Brasil e às relações coloniais: “receio, meu bom amigo, não ser do interesse de Portugal que o mundo conheça a

presente situação das nossas colónias. Nós, Portugueses, estamos em África por esquecimento” (NC, p. 129). Fradique chega a afirmar mesmo, numa negação da sua prévia identidade nacional portuguesa, que não se encontram no que era então Angola (no tempo da diegese) quaisquer portugueses, excluindo-se portanto totalmente dessa identidade colectiva com quem já entende não partilhar facetas, e quiçá implicando que qualquer português que estivesse em Luanda automaticamente pertencesse a esse novo grupo, e essa nova identidade colectiva, perdendo de si a distinção que, por negativa, o tornava um Outro de modo a poder formar um Nós: “corremos o risco de que a Inglaterra descubra que no território português da Zambézia não há portugueses – e lá ficaremos nós sem a Zambézia!” (NC, p. 129). Numa formulação dessa nova concepção identitária, diz mesmo serem esses os mais afortunados, que

assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafrealizam. (...) Entranham-se pelo mato (...) e assim como trocam as calças e as camisas por mantas de couro, da mesma forma abandonam a língua portuguesa, ou usam-na em farrapos, de mistura aos sonoros idiomas de África. (NC, p. 130)

Por outro lado, distanciando-se de um outro conceito do que é o português em África – não o que se adapta e se acultura mas o que ocupa e impõe – critica os processos imperialistas de apropriação, referindo que “a nossa presença em África não obedece a um princípio, a uma ideia, e nem parece ter outro fim que não seja o saque dos africanos” (NC, p. 130). Conclui que, para construir o ideal português de então, de que as colónias reflectiam a pátria-mãe e que, portanto, constituiriam uma “África portuguesa”, tal teria de ser feito em processo inverso, no qual os portugueses é que se teriam de adaptar ao território e aos costumes, e não o contrário:

Para construir uma África portuguesa seria necessário que Portugal se fizesse africano.
(CN, p. 131)

Por outras palavras, qualquer outra adaptação que não esta é uma “fantasia de meridionais” (CN, p. 131). Fradique aponta como exemplo da experiência falhada da colonização, e do que consiste o imaginário imperial português, o Brasil, colonizado por Portugal “com os escravos que fomos buscar a África, fizemos filhos com eles, e depois o Brasil colonizou-se a si próprio” (NC, p. 131). Fradique propõe assim que o confronto entre identidades culturais diversas e a adaptação mútua transforma sempre as realidades numa identidade colectiva nova, e não numa simples absorção unilateral e consequente aniquilação dos aspectos divergentes da alteridade de um Outro sobre o qual se força esta adaptação.

É neste contexto de “desenvolvimento” humanista que morre Fradique, deixando este legado secreto que talvez explique algumas das lacunas na experiência daquele Fradique Mendes d’ *A Correspondência*, aparentemente diletante e superficial, aqui revelado no seu potencial de adaptação cultural. Sendo a prévia a última carta de Fradique que de *Nação Crioula* faz parte, a última carta, que se segue, surge também ela como paratexto, em parte biografia de Fradique, em parte resumo das várias mutações da identidade fradiquiana. Além do mais, esta última carta é escrita por Ana Olímpia, o que lhe dá portanto a perspectiva do Outro acerca deste Fradique, ele sempre também um estranho nos grupos sociais em que se move, e em constante transformação e adaptação.

Estabelecendo também Ana Olímpia um elo hipertextual com *A Correspondência de Fradique Mendes*, esta escreve a Eça de Queirós, remetendo-lhe as cartas de Fradique que este lhe havia confiado – em data que, porém, seria já impossível para este Eça-narrador/editor as incluir no volume d’ *A Correspondência*, uma vez que em Agosto de 1900 morria Eça em Paris. Concordando a princípio com Libuska,

também Ana Olímpia crê “ser desejo de Carlos manter-se morto depois de morto” (NC, p. 135), e não profanado “como um cadáver na laje fria de um museu anatómico” (NC, p. 135), uma vez que este Fradique assim exposto à análise, “morto, nu”, seria já “irremediavelmente outro” (NC, p. 135), nunca sendo possível ver a real identidade desta personagem através de pequenos fragmentos da sua comunicação. Assim, esta seria uma versão não do verdadeiro Fradique mas de um Outro, já visto por alguém exterior à sua vida. No entanto, Ana Olímpia mudará de ideias, e acaba por concluir que Fradique não pode permanecer uma construção só dela, pelo que envia as cartas a Eça de Queirós, sabendo bem que estas, não se coadunando com o espírito de Fradique conhecido pelo seu amigo, “contam uma história que talvez a si, e aos leitores europeus, pareça um tanto extraordinária” (NC, p. 136), embora o que estas relatam “não é a história da [sua] vida. É a história da [sua] vida contada por Fradique Mendes” (NC, p. 136). São elas próprias um exercício de observação, de registo da alteridade, da maneira de ver o Outro. Por outro lado, esta última carta forma uma oposição com outras, contendo não só a visão que Ana Olímpia tem de Fradique, como também bem como a sua visão de si mesma e a das sociedades em que se move.

Relembrando o primeiro Fradique, ainda com ecos europeus finisseculares, Ana Olímpia descreve “um homem alto, elegante, de bigode curvo, vestido inteiramente de linho branco” (NC, p. 137), descomposto já então por uma África estranha, “molhado e aturdido” (NC, p. 137). Esta criatura, de que se dizia conhecer Vítor Hugo, Garibaldi, o marechal Robert Napier e Bakunin impressiona Ana Olímpia (NC, pp. 137-138), embora causasse irritação à alta sociedade luandense, da qual fazia parte o então seu marido, devido às “opiniões definitivas de Fradique, o seu cepticismo, a facilidade com que recém-desembarcado, já teorizava sobre os grandes problemas de Angola” (NC, p. 138).

Ana Olímpia descreve também o carácter do seu primeiro marido, Victorino Vaz de Caminha, personagem que, tal como já referido, defendia ideais libertários e o tráfico negreiro (NC, p.139). Este entendia que “ao enviar Africanos para o Brasil estava secretamente a preparar a revolução: «Os escravos constituem o fermento da grande sublevação»” (NC, p. 140), prevendo que “a revolução há-de explodir na América e no Brasil, conduzida pelos escravos” (NC, p. 140), coisa que Fradique não entendia e nunca viria a entender, apesar de o seu gradual conhecimento das culturas se aprofundar – da cultura quer do colono, da do africano, ou da do mestiço. É também revelado o facto de, nessa altura, Fradique ainda considerar o local em que se encontrava com os termos negativos da incompreensão, amando já no entanto Ana Olímpia, pois diz-lhe que “só um deus completamente louco seria capaz de conceber um anjo para depois o lançar no inferno.” (NC, p. 141)

Ana Olímpia relata ainda a sua infância e a captura e morte do seu pai, ocasião que descreve com pormenores em relação aos rituais de luto: “nessa noite o clamor dos batuques não deixou ninguém dormir, e na noite seguinte foi a mesma coisa. As velhas xinguilavam e ululavam como loucas à minha passagem” (NC, p.45). Após essa noite passa a ser vista por Victorino como um ser individual, separado das suas massas de escravos. Este insiste que ela frequente a escola e obtenha uma educação europeia, e aos catorze anos casam-se, pois Victorino fazia-a sentir-se protegida (NC, p. 147) – a protecção de um europeu a uma escrava dava-lhe privilégios que de outro modo nunca poderia ter.

Quando, mais tarde, Fradique a confronta com o facto de, seguindo o exemplo contraditório de Victorino, abolicionista e escravocrata, Ana Olímpia defender a liberdade tendo sido escrava (mas mantendo no entanto escravos como propriedade sua), esta não sabe como responder, embora mais tarde, tendo uma melhor compreensão de si

mesma, possa responder que “uma pedra debaixo da água não sabe que está a chover” (NC, p. 151). Ou seja, que só no contacto com outras experiências pode haver o crescimento que permite uma auto-consciencialização, e, como consequência do que esse exame acarreta, é atingida a compreensão, no contraste das diferenças culturais, de tudo aquilo que pode estar em falta em si mesmo – da identidade que só advém da experiência da alteridade.

O devir de Ana Olímpia dá-se não só quando volta a ser escrava e sabe então “o que era não ser livre” (NC, p. 151), mas também quando volta a ser livre num outro país no qual não sente a ameaça de que lhe torne a acontecer o mesmo, no Brasil. No entanto, Ana Olímpia não volta a ser a mesma: “reencarnei a pouco e pouco numa outra mulher” (NC, p. 157), fruto da dinâmica que o carácter relacional da identidade proporciona à reinvenção identitária. Já não sendo inteiramente angolana e uma vez que o país que lhe proporciona a liberdade de ser uma outra mulher é o Brasil, afirma que “quando nasceu Sophia eu já me sentia brasileira” (NC, p. 157). Consequentemente a sua identidade transforma-se tanto que, quando volta para Luanda anos mais tarde, chamam-lhe “*a brasileira*” (NC, p. 158), uma reinvenção de si mesma, também ela uma Outra em relação ao que era antes e naquele contexto sociocultural, ideológico e económico.

4. O devir da aceitação da diferença e do *Outro*

Pela análise dos romances *A Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós, e *Nação Crioula*, de José Eduardo Agualusa, entendemos poder concluir que o enquadramento destes nos sistemas ideológico-literários das respectivas épocas reflectem ideologias que podem ser analisadas através de um processo de revisionismo e releitura crítica do cânone que, por seu turno, permitam novas interpretações, do ponto de vista das relações interculturais e multiculturais.

Para tal, admitindo como fulcral o papel da literatura como veículo cultural, pode ainda ser possível tomar uma personagem tida como “histórica” e inseri-la noutros contextos, desempenhando outros papéis, que se inscrevem e se configuram a partir de buscas identitárias e, também, através da aquisição de uma perspectiva transnacional, como no caso do Carlos Fradique Mendes de Agualusa.

Tomando como exemplo a obra de Tzvetan Todorov, *A Conquista da América*, tentaremos sintetizar, através da referência de algumas das fases que se podem delimitar na experiência da alteridade entre o Eu e o Outro desconhecido, explicitando como essas mesmas são aplicáveis nas duas obras em análise de Eça de Queirós e José Eduardo Agualusa. Tendo como ponto de partida a obra de Todorov a fundo, utilizando-a como modelo de possíveis análises de comportamentos interactivos, vale dizer que nela são analisados vários documentos da época dos Descobrimentos das Américas, por diferentes indivíduos, que, tendo diferentes identidades e referentes culturais, fazem das suas experiências diferentes leituras. No prefácio desta obra, Todorov circunscreve os campos que pretende desenvolver, nomeadamente a

“descoberta que o *eu* faz do *outro*. (...) Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o

que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. (...) Posso conceber os outros como abstracção, como uma conjuntura da configuração psíquica de todo indivíduo, como Outro, outro ou outrem em relação a *min*. Ou então como grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos¹⁸⁶, [no estudo do que considera ser] o encontro mais surpreendente da nossa história.¹⁸⁷

Numa primeira fase, ao analisar o percurso psicológico de Cristóvão Colombo na descoberta que este faz do Outro, Tzvetan identifica o factor da curiosidade¹⁸⁸ (isto para além das intenções de conquistar riquezas e fiéis para o Cristianismo). Este factor também se encontra presente também no Fradique de Eça de Queirós, que afirma querer conhecer o globo em que habita até aos seus extremos limites no que denomina de “bisbilhotice” (ACFM, pp. 74-75). Do mesmo modo, o Fradique de Agualusa, demonstra em todas as ocasiões ser possuidor desta característica, a sua faceta de turista em busca de emoções fortes (NC, p. 54). Intimamente ligada à curiosidade está a descoberta, que para Colombo é “uma ação intransitiva. «O que quero é ver e descobrir o máximo que puder», escreve [Colombo]”¹⁸⁹: para ele, o processo da descoberta era unilateral.

Para poder fazer esta descoberta, é necessária a observação: Colombo era adepto da “observação científica rigorosa”¹⁹⁰, embora o fosse mais do meio ambiente do que humano e social. Após esta observação minuciosa, há a descrição¹⁹¹ dos fenómenos que sofre, naturalmente, a influência da interpretação¹⁹² que se dá aos mesmos. Sendo a interpretação um fenómeno individual, cada sujeito fará diferentes inferências e obterá diferentes conclusões. É possível observar estas etapas no conhecimento que o Eu faz do

¹⁸⁶ Todorov, *A Conquista da América*, p. 3

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 5.

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*, “ele queria encontrar o Grande Can, ou imperador da China, cujo retrato inesquecível tinha sido deixado por Marco Polo”, p. 12

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 16-17

¹⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 23-26

¹⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 25

¹⁹² Idem, *ibidem*, p. 31

Outro em ambas as obras fradiquianas em análise, sendo elas verdadeiramente, na sua totalidade, descrições das observações feitas com base nas interpretações que lhes são dadas, culturalmente influenciadas pelo contexto social em que se imprimem.

Na interpretação do Outro através do contacto directo, porém, bifurca-se a via que se pode tomar para aprofundar essa descoberta. Havendo o reconhecimento¹⁹³ de que o Outro é um ser com diferenças culturais, pode haver uma incompreensão¹⁹⁴ das mesmas, que leva à conseqüente polarização Bem/Mal, contexto em que pode florescer o racismo uma vez que coloca as culturas em escalas segundo as quais o grau civilizacional é medido através de sinais apenas explícitos para quem considera a universalidade desses valores como garantida, e que exerce um domínio sobre as culturas que critica¹⁹⁵. Apesar de, como já referido, esta visão não ser completamente explícita em todas as fases de *A Correspondência de Fradique Mendes*, é possível observar várias conjunturas em que esta ideologia emerge: a descrição que Fradique Mendes faz dos vários tipos sociais que lhe são estranhos, como o argentino efeminado e fraco (ACFM, pp 145-151); o exotismo que codifica a paisagem da Palestina descrita por Fradique num contraste entre o progresso europeu e a bonomia de costumes de um povo que considera cristalizado no tempo, sem desenvolvimento (ACFM, pp. 185-192); a total falta de desenvolvimento cultural que este Fradique considera ser África, tanto que nem considera escrever sobre ele, não tendo nada de novo a dizer sobre este continente (ACFM, p. 105).

Por outro lado, pode haver uma gradual compreensão¹⁹⁶ destas diferenças enquanto características válidas do Outro através de uma interpretação positiva, não

¹⁹³ Idem, ibidem, p. 42

¹⁹⁴ Idem, ibidem, p. 43

¹⁹⁵ Idem, ibidem, p. 58, “este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (...). Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu *eu* com o universo; na convicção de que o mundo é um.”

¹⁹⁶ Idem, ibidem, p. 143

sendo necessário colocá-las numa escala de valores em que são comparadas com os do Eu, mas tendo o seu mérito próprio. Para tal, é necessário haver uma comunicação¹⁹⁷ baseada numa relação de reciprocidade. Essa comunicação é visível principalmente no Fradique de Agualusa, personagem mais aberta à troca de impressões e, portanto, com uma identidade verdadeiramente relacional. Com efeito, este Fradique descreve os seus vários contactos com indivíduos de múltiplos estratos sociais das culturas com as quais entra em contacto, sejam aristocratas ou antigos escravos de Luanda (NC, pp 10- 23), sejam escravos a caminho do Brasil (NC, p. 69); este Fradique também fala com todos os seus escravos, conhece os seus nomes e reconhece o seu desejo ao direito da liberdade (NC, p. 82). Como tal, é este Fradique o que se encontra mais preparado à adaptação¹⁹⁸ a diferentes costumes, comendo elementos culinários do Outro sem juízos de valor (NC, p. 67), dançando danças tradicionais (NC, p. 66) e utilizando mesmo a linguagem do Outro de modo natural. Já o Fradique queirosiano adapta-se de modo diferente, não se verificando uma verdadeira permuta cultural, mas a absorção e apropriação¹⁹⁹ de traços que considera exóticos, como é exemplo a sua conversão ao babismo (ACFM, p. 46).

Enquanto fase última do devir da compreensão do Outro, que o primeiro Fradique não alcança, mantendo sempre as suas relações a um nível superficial e sendo a sua identidade, consequentemente, afectada apenas também superficialmente, no Fradique de Agualusa dá-se efectivamente uma assimilação²⁰⁰ identitária, de costumes, língua, religião, várias culturas, aceitando verdadeiramente o Outro enquanto ser com pleno direito à diferença e identidade pessoal. Tal como Malinche, Fradique consegue

¹⁹⁷ Idem, ibidem, pp 43-45 e 141-143. Em contraste com a posição de Colombo face ao Outro, de total incompreensão, o que Cortez “quer inicialmente, não é tomar, mas compreender; são os signos que interessam a ele em primeiro lugar, não os referentes. (...) A primeira ação que executa – a significação deste gesto é incalculável – é procurar um intérprete.”, p. 143

¹⁹⁸ Idem, ibidem, p. 246

¹⁹⁹ Idem, ibidem, p. 249

²⁰⁰ Idem, ibidem, p. 147, “[Malinche] é, para começar, o primeiro exemplo, e por isso mesmo o símbolo, da mestiçagem das culturas; [... ela] adota a ideologia do outro e a utiliza para compreender melhor a sua cultura”.

observar o seu Eu cultural europeu através dos olhos do Outro, tendo suficiente contacto com ele para adoptar elementos da sua cultura, nomeadamente ideológicos. Como tal, pode tomar uma superior consciência do seu Eu, o que o torna aberto à adaptação e, verdadeiramente, ao devir, à transformação identitária.

O Fradique de *Nação Crioula* é, portanto, também ele um símbolo da evolução cultural e do devir do Eu num Outro, um verdadeiro “je est un autre”²⁰¹. Começa como personificação da alteridade, um Outro, estranho numa terra de estranhos, tendo no entanto uma visão positiva²⁰² deste Outro através do contacto com as diferentes realidades que deste modo lhe são proporcionadas. Como afirma Maria Luísa Leal,

Com Agualusa, Fradique converte-se em utopia fundadora de um imaginário angolano em que a herança cultural não é negada, mas antes substituída por uma realidade pós-colonial caracterizada pela diáspora e pela creolização, dois fenómenos ‘transgressivos’ com os quais a África actual se defronta.²⁰³

Partindo da visão eurocêntrica do mundo e das culturas, Fradique torna-se apologista das teorias humanistas e dos movimentos abolicionistas, numa dualidade e “hibridismo pós-colonial” que “constrói o novo sujeito pós-colonial”²⁰⁴ e possibilita a criação de uma identidade cultural múltipla, híbrida também ela, misgicizada e crioualizada. Esta noção de crioualização, cuja inspiração em *Nação Crioula* Osvaldo Manuel Silvestre atribuiu à obra *Luanda, «Ilha» Crioula* de Mário António, “terá sido a sociedade luandense do século XIX, feita de europeus radicados e mais ou menos aculturados e «filhos do país» - negros e mulatos europeizados –, sociedade em que é

²⁰¹ Lejeune, *Je est un autre*, p. 7

²⁰² Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade*, “este discurso antropológico assinala a transição da antropologia negativa para uma antropologia que começa a considerar as condições em que o Outro assegura a sua autonomia”, pp. 58-59

²⁰³ Maria Luísa Leal, *Congresso de Estudos Queirobianos*, p. 788

²⁰⁴ Bonnici, *ob. cit.*, p. 18

possível rastrear aspirações protonacionalistas”²⁰⁵. Neste contexto, tanto Fradique como Ana Olímpia são exemplos destes dois tipos que, também eles, vêm contribuir para a criouliização²⁰⁶ da “ilha” de Luanda – para o seu hibridismo.

Deste modo, subvertendo e descentrando as estratégias de significação que codificam as representações históricas e culturais do Outro²⁰⁷, é criado um novo sujeito de alteridade, portador ele mesmo dessas diferenças culturais, e criador de uma nova identidade nacional. Simbolizado pelo brigue negreiro *Nação Crioula*, que, contribuindo para a escravatura e para a inferiorização do ser humano, contribui por outro lado para a disseminação da miscigenação, esta *Nação Crioula* é o ponto de partida para uma nova vida também para Ana Olímpia e Carlos Fradique Mendes, o veículo que os levará para o Brasil, “nação crioula por excelência, [que] funciona como plataforma em que é possível repensar a questão de África”²⁰⁸. É neste contexto também que surge a contribuição dos próprios sujeitos da enunciação para a evolução da assimilação enquanto estratégia da alteridade, tornando o Eu num Outro, e vice-versa: Fradique e Ana Olímpia, entes ideológica e culturalmente diferentes, criam uma filha, Sophia (literalmente, a sabedoria, sendo fruto da miscigenação cultural); é no seu nascer e na conclusão do que é o devir da personagem de Fradique na sua busca por si mesmo que é proclamado “o nascimento de um homem novo e de uma nova civilização” (NC, p. 126) – o mulato, resultado final da partilha cultural e possível etapa da construção da identidade nacional e cultural de um país, como Angola, durante tanto tempo dominado pela ideologia imperialista portuguesa.

²⁰⁵ Osvaldo Manuel Silvestre, *Congresso de Estudos Queirobianos*, p. 233

²⁰⁶ Mário António Oliveira, *Luanda – “Île” Créole*, “on a fondu un nouveau type humain, un nouveau type de mentalité et même de langage: le *créole*, né de la fusion harmonieuse du blanc avec des esclaves noirs. (...) Le métissage biologique, augmentant le nombre et l’intimité des contacts sociaux, conduit à la fusion des héritages culturels.” pp. 14-15

²⁰⁷ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 145

²⁰⁸ Maria Luísa Leal, *Congresso de Estudos Queirobianos*, p. 788

5. Conclusão

Quer o Fradique Mendes de Eça de Queirós como o de José Eduardo Agualusa são personagens que se realizam na sua totalidade apenas quando colocadas em confronto com a experiência da diferença. Tendo personalidades que os levam à constante procura de novos conhecimentos, estes realizam-se na partilha cultural que as personagens efectuam com aqueles com quem se encontram.

Como tal, uma vez que é precisamente nestes encontros que se experiencia a alteridade, através da convivência ou mesmo do confronto com o Outro, é deste modo que se processa o devir da compreensão de ambos os Fradiques acerca da diferença e da alteridade. Concomitantemente, estes encontros que acabam por moldar continuamente as identidades de ambos os Fradiques, posto que ambos não são apenas “Eu” – são sempre também um Outro; esta alteridade é crescente, conforme as suas identidades são recriadas e se desenvolvem.

Também entre si diferem estes dois Fradiques; quer *A Correspondência de Fradique Mendes*, quer *Nação Crioula*, são obras díspares, criadas em momentos históricos diferentes, para leitores com expectativas diferentes. Na medida em que se pode considerar *Nação Crioula* um hipertexto, a própria recriação literária pode ser considerada uma produção de alteridade, especialmente tendo em conta o contexto de multiculturalismo pós-colonial em que esta obra foi escrita.

É, portanto, na criação discursiva – também esses discursos “Outros” – que Agualusa pretende legitimar a reescrita do cânone literário queirosiano tendo em vista, na perspectiva da interminável formação identitária do ser humano, a construção da identidade, também ela múltipla, de uma nação, em que se questionam as imagens de

identidade fixas e imutáveis que se sedimentam na história, tendo em consideração a tomada de consciência da dimensão multicultural do sujeito actual.

6. Bibliografia

A. A. V. V., *Congresso de Estudos Queirozianos – IV Encontro Internacional – Actas*, Vol I e II, Almedina, Coimbra, 2000

AGUALUSA, José Eduardo, *Nação Crioula – A Correspondência Secreta de Fradique Mendes*, 5ª ed., Dom Quixote, Lisboa, 2006

_____, “Há um ciclo que se inicia em Angola” – Entrevista por Ana Paula Tavares – in *História*, nº 51, Dezembro de 2002, ano XXV, III Série

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994

_____, (org), *A Urgência da Teoria*, Tinta-da-China, Lisboa, 2007

BHAKTINE, Mikhail, *Esthétique et Théorie du Roman*, Gallimard, Paris, 1978

BONNICI, Thomas; *O Pós-Colonialismo: Estratégias de Leitura*, Editora da Universidade de Maringá, Maringá, 2000

CAL, Ernesto Guerra da, *Língua e Estilo de Eça de Queiroz*, 4ª ed., Almedina, Coimbra, 1981

CALAS, Frédéric, *Le Roman Epistolaire*, Éditions Nathan, Paris, 1996

CASTILLO, José Romero (coord.), *La Literatura como Signo*, Editorial Playor, Madrid, 1981

CHAVES, Rita, e MACHADO, Tânia, *Marcas da Diferença – As Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Editora Alameda, São Paulo, 2006

CHRISMAN, Laura e WILLIAMS, Patrick (ed), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Harvester WheatSheaf, NY-London, 1994

CORTESÃO, Jaime, *Eça de Queiroz e a Questão Social*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001

COUTO, MIA, “Lusofonia – história ou conveniência?” in *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, nº 2, UESC, Bahia, 2000/2001

CRUZ E SILVA, Rosa, “O Nacionalismo Angolano”, CNCDP, Lisboa, 2000

ECO, Umberto, *Leitura do Texto Literário*, Editorial Presença, Lisboa, 1983

FONSECA, Maria Nazareth Soares, *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: Percursos da Memória e Outros Trânsitos*, Veredas & Cenários, Brasil, 2008

GAY, Paul du (ed.), *Identity: A Reader*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 2000

GENETTE, Gérard, *Figures III*, Éditions du Seuil, Paris, 1972

_____, *Palimpsestes – La Littérature au Second Degré*, Éditions du Seuil, Paris, 1982

_____, *Figures IV*, Éditions du Seuil, Paris, 1999

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves, *O Jogo das Diferenças: O Multiculturalismo e seus Contextos*, Autêntica, Belo Horizonte, 2002

GROUX, Dominique, e PORCHER, Louis, *L'Altérité*, L'Harmattan, Paris, 2003

HALL, Stuart, *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1997/2003

HENRIQUES, Isabel Castro, *Território e Identidade. A Construção da Angola Colonial*, Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004

_____, *Percursos da Modernidade em Angola*, Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto de Cooperação Portuguesa, Lisboa, 1997

HYMES, Dell, *Foundations in sociolinguistics, an Ethnographic Approach*, Tavistock Publications, London, 1974

IRELE, F. Abiola, *The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora*, Oxford University Press, Oxford, 2001

LEJEUNE, Philippe, *Je Est un Autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1980

MATA, Inocência, “A periferia da periferia”, in *Revista Discursos – Estudos de Língua e Cultura. Portuguesa*, n.º 10, Lisboa, Maio de 1995

MATA, Inocência, *Literatura Angolana: Silêncios e Falas de uma Voz Inquieta*, Lisboa, Mar-Além, 2001

MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, 4ª ed., Quetzal editores, Lisboa, 2001

OLIVEIRA, Mário António Fernandes, *Luanda - “Île” Créole*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1970

PIEDADE, Ana Nascimento, *Fradiquismo e Modernidade no Último Eça (1888-1900)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2003

QUEIRÓS, Eça de, *A Correspondência de Fradique Mendes*, Livros do Brasil, Lisboa, 2002

QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, vol. 1, Guilherme de Castilho (org), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, s/d

QUEIRÓS, Eça de, e ORTIGÃO, Ramalho, *As Farpas*, (coord. MÓNICA, Maria Filomena), Principia, S. João do Estoril, 2004

REAL, Miguel, *O Último Eça*, Quid Novi Edt., Matosinhos, 2006

REIS, Carlos, *Estatutos e Perspectivas do Narrador na Ficção de Eça de Queirós*, 2ª ed., Almedina, Coimbra, 1981

_____, *A Construção da Narrativa Queirosiana*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Maia, 1989

_____, *Dicionário de Narratologia*, Livraria Almedina, Coimbra, 1990

_____, “Fradique Mendes: Origem e Modernidade de um projecto Heteronímico”, *Estudos Queirosianos – Ensaios sobre Eça de Queirós e a sua obra*, Editorial Presença, Lisboa, 1999

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990

ROTHWELL, Phillip, “Mirroring Imperial Endings: Recognizing the Unknown in Nationalized Lusophone Texts”, in *Hispania*, Vol. 85, nº 3, Setembro de 2002, consultado a 01/03/2008 em <http://www.jstor.org/stable/4141111>

SACRAMENTO, Mário, *Eça de Queirós: Uma Estética de Ironia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002

SAID, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 1995

SARAIVA, António José, *As Ideias de Eça de Queirós*, Gradiva, Lisboa, 2000

SANTOS, Boaventura de Sousa (org), *Reconhecer Para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*, Afrontamento, Porto, 2004

SELIGMANN-SILVA, Márcio, *O Local da Diferença*, Editora 34, São Paulo, 2005

SÉLIM, Abou, *L'Identité Culturelle*, Éditions Athropos, Paris, 1995

SEMPRINI, Andrea, *Multiculturalismo*, EDUSC, Bauru, 1999

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar, *Teoria da Literatura*, 4ª ed., Almedina, Coimbra, 1982

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *Ipseidade e Alteridade*, Vol. I e II, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004

THIONG'O, Ngugi Wa, *Decolonising the Mind*, James Currey Heineman, London-Nairobi, 1981

TODOROV, Tzvetan, *Teorias do Símbolo*, Edições 70, Lisboa, s/d

_____, *Les Genres du Discours*, Éditions du Seuil, Paris, 1978

_____, *As Estruturas Narrativas*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1979

_____, *Nous et les Autres*, Éditions Seuil, Paris, 1989

_____, *A Conquista da América – A Questão do Outro*, 3ª ed., Martins Fontes Editores, São Paulo, 2003

VIEIRA, Ana Margarida Dinis, *As Vertentes do Olhar na Ficção Queirosiana*, Nova Vega, Lisboa, 2008

WIEVIORKA, Michel, *A Diferença*, Fenda Edições, Lisboa, 2002

WOODWARD, Kathryn, *Identity and Difference*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1997/2001